LE NÉO-PLATONISME ALEXANDRIN
HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

W. J. VERDENIUS AND J. C. M. VAN WINDEN

VOLUME XLV

NOËL AUJOULAT

LE NÉO-PLATONISME ALEXANDRIN HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE



LEIDEN
E. J. BRILL
1986

LE NÉO-PLATONISME ALEXANDRIN
HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE

Filiations intellectuelles et spirituelles
d'un néo-platonicien du Ve siècle

PAR

NOËL AUJOULAT



LEIDEN
E. J. BRILL
1986

ISBN 90 04 07510 0

TABLE DES MATIÈRES

II. *Les forces de cohésion de l'univers*

III. *La contribution de l'homme et des autres créatures à la cohésion de l'univers*

TROISIÈME PARTIE

La place de l'homme dans l'univers

I. *L'homme et les êtres supérieurs*

II. *L'homme et les êtres inférieurs*

QUATRIÈME PARTIE

LE CORPS LUMINEUX

I. *L'apport de Platon dans la conception du corps lumineux chez Hiéroclès*

II. *L'influence particulière d'Aristote et des stoïciens sur le pneuma d'Hiéroclès*

CINQUIÈME PARTIE

LE GOUVERNEMENT DU MONDE

I. *Les forces raisonnables qui régissent le monde : la Providence, le Destin et la Liberté humaine*

REMARQUES

Pour la transcription des noms grecs en français, on a adopté la graphie littérale: SALOUSTIOS, PROCLOS, DAMASKIOS, sauf lorsque l'usage impose vraiment la forme française: HOMÈRE, l'empereur JULIEN. Dans les citations, l'orthographe de chaque auteur est respectée. Dans la translittération des mots grecs, on a conservé l'orthographe des mots *Noûs* et *Tétractys*.

Les citations du *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* de MULLACH (Cf. p. 432) sont traduites d'après MARIO MEUNIER, *Pythagore, Les Vers d'Or ; Hiéroclès, Commentaire sur les Vers d'or des Pythagoriciens,* Paris, 1931, traduction encore utilisable, que nous avons assez souvent modifiée.

Les citations du *De Providentia* sont extraites, pour le codex 214, de *Photius, Bibliothèque,* texte établi et traduit par R. HENRY, Paris, t. III, 1962, et pour le codex 251, du même ouvrage, t. VII, 1974. Leur traduction est empruntée à R. HENRY.

Le présent ouvrage ne prétend nullement exposer la doctrine de tous les derniers néo-platoniciens ; il étudie uniquement le néo-platonisme d'HIÉROCLÈS, en rapprochant cet auteur de ses devanciers ou de ses contemporains comme

PROCLOS pour les païens,
NÉMÉSIOS d'Emèse ou
THÉODORET de Cyr pour les chrétiens.

Il voudrait donner ainsi un aperçu du néo-platonisme alexandrin dans la première moitié du Ve Siècle, d'après l'œuvre d'HIÉROCLÈS.

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

C. C. A. 23, 7 = *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* recensuit et illustravit Frid. Guil. Aug. Mullachius, Berolini, MDCCCLIII, page 23, ligne 7.

C. C. A. M. 81 = *Pythagore, Les Vers d'Or. Hiéroclès, Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens,* traduction nouvelle et notes par Mario Meunier, Paris, MCMXXXI, page 81.

K 15, 5 = *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* recensuit Fridericus Guilelmus Koehler, Stutgardiae (Teubner), MCMLXXIV, page 15, ligne 5.

FEST. = *Proclus, Commentaire sur le Timée,* Traductions et notes par A. J. Festugière, 5 vol., Paris, 1966—1968.

In Tim. = *Proclus, In PLATONIS Timaeum Commentaria,* ed. E. Diehl, t. I—III, Leipzig (Teubner), 1903—1906, rééd. de 1965.

P. G. = *Patrologiae cursus completus, series graeca,* Paris, 1857 et ss.

P. L. = *Patrologiae cursus completus, series latina,* Paris, 1844 et ss.

O. C. = *Oracles Chaldaïques,* texte établi et traduit par E. Des Places, Paris, 1971.

R. E. = *Realencyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft* par Pauly—Wissova—Kroll, Stuttgart, 1894 et ss.

R. E. G. = *Revue des Études Grecques.*

S. V. F. = *Stoïcorum veterum fragmenta,* ed. H. von Arnim, 4 vol., Leipzig, 1903—1905, rééd. 1968.

INTRODUCTION

Hiéroclès d'Alexandrie est un philosophe peu connu. On peut tout au plus avancer qu'il a vécu à la fin du IVe siècle et dans la première moitié du Ve [1]. Il a certainement fréquenté l'école d'Athènes puisqu'il nous apprend que Plutarque le Jeune l'a initié à la doctrine professée par Ammonios[2]. Photios, tant dans les lignes qu'il lui consacre dans ses extraits de la *Vie d'Isidore* par Damaskios[3] que dans les deux codex dédiés à Hiéroclès[4] ne rapporte, sur sa vie, aucun événement marquant.

La *Souda*, en revanche, qui dépend, comme Photios, de la *Vie d'Isidore* et complète ainsi les maigres extraits de Photios sur Hiéroclès puisés dans ce même ouvrage, raconte que le philosophe alexandrin étant allé à Byzance y encourut la disgrâce des puissants du jour, c'est-à-dire des chrétiens, qu'il fut traduit devant un tribunal et frappé à coups de verges. Son attitude devant ses juges fut héroïque[5]. Condamné à l'exil, il retourna plus tard à Alexandrie où il reprit ses cours comme à l'accoutumée. Le lieu de son exil est inconnu.

La même *Souda* attribue seulement au philosophe deux ouvrages : l'un, le *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens*, nous est parvenu dans son intégrité[6]; l'autre, le *De Providentia*, nous est connu par un résumé de Photios et par un recueil d'extraits du même auteur[7]. La *Souda* dit exactement qu'on peut apprendre à connaître la pensée magnanime d'Hiéroclès *ἀπὸ ἑτέρων βιβλίων περὶ προνοίας συχνῶν*[8] qu'il faut se garder de traduire : « par d'autres livres nombreux sur la Providence », comme E. Chaignet[9], alors que *συχνῶν* insiste sur la continuité qui unit les livres composant le seul traité

---

[1] Cf. mon article : *Sur la vie et les oeuvres d'Hiéroclès : problèmes de chronologie*, in *Annales de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Pallas*, XXIII, 1976, p. 19—30. Voir aussi I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 17—20 et p. 203—204.

[2] Photios, *Bibliothèque*, éd. René Henry, t. III, Paris, 1962, codex 214, 173 a, 37—39, p. 130.

[3] Photios, t. VI, Paris, 1971, cod. 242. Cf. aussi : Clemens Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquae*, Hildesheim, 1967, p. 62 et 80.

[4] Photios, codex 214 et 251.

[5] « Comme le sang coulait en abondance de son corps, il en trempa le creux de sa main, et en arrosa le juge, en lui disant en même temps : Cyclope, tiens, bois le vin, puisque tu manges des chairs d'homme ». (Trad. Edmond Chaignet in *Proclus le philosophe, Commentaire sur le Parménide*, suivi de la *Vie d'Isidore*, Paris, 1903, p. 273, note).

[6] *Hiéroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* recensuit et illustravit Frid. Guil. Aug. Mullachius, Berolini, 1853; rééd. Hildesheim, 1971. *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, recensuit F. W. Koehler, Stuttgart, 1974.

[7] Il s'agit respectivement des codex 214 et 251 de la *Bibliothèque* de Photios.

[8] Cf. *Souda* apud Zintzen, op. cit., p. 83, 14.

[9] E. Chaignet, op. cit., p. 273, en note.

Sur la Providence[10]. On trouve aussi chez Stobée quelques extraits d'ordre moral recueillis sous le nom d'Hiéroclès[11]. La date de composition du *Commentaire sur les Vers d'Or* est inconnue. On peut, en revanche, placer celle du *De Providentia* aux alentours de 415[12]. Il est très peu probable qu'Hiéroclès ait eu Proclos comme condisciple auprès de Plutarque d'Athènes. Proclos ne profita que deux ans des leçons de ce maître qui mourut en 432 : Hiéroclès était alors probablement âgé d'environ quarante ans[13]; il avait déjà certainement écrit le *De Providentia*, vers 415. Ce n'était plus un étudiant mais un maître confirmé, alors que Proclos avait vingt ans.

Cependant, Proclos a dû entendre parler d'Hiéroclès par Plutarque et son entourage, et il l'a peut-être rencontré à Alexandrie, lorsqu'il se rendit dans cette ville pour s'initier à la philosophie d'Aristote[14], avant d'aller à Athènes, soit avant 430.

Nous connaissons au moins un de ses disciples : Théosébios[15]. Le chrétien Énée de Gaza[16] suivit peut-être ses cours, mais devint sûrement son adversaire. Ils n'étaient pas ses seuls élèves : des expressions malheureusement trop vagues en font foi, comme : « ses auditeurs », « ses disciples »[17]. Il devait faire partie d'un groupe de philosophes alexandrins dont il était peut-être le chef : dans la *Vie d'Isidore* on trouve en effet : « Hiéroclès et ceux qui lui ressemblent »[18], et dans le *Théophraste* d'Énée de Gaza, Euxithéos demande à Égyptos si existent encore à Alexandrie « les initiateurs aux mystères de la philosophie comme l'était le maître Hiéroclès »[19]. Dans la même oeuvre, Euxithéos et son contemporain Protagoras de Lycie, étudiant fort doué, sont donnés comme auditeurs d'Hiéroclès, mais ne sont pas autrement connus[20].

Le philosophe alexandrin était lié à l'historien Olympiodoros, qui conduisit avec succès une ambassade auprès des Huns en 412. Olympiodoros était resté païen. Il connaissait les sophistes de l'époque et aussi Valerius, le préfet de Thrace. Il a dû contribuer à élargir le cercle des relations d'Hiéroclès qui lui a dédié son *De Providentia*. Il avait, en effet, fourni le prétexte de

---

[10] Ce traité se composait de sept livres; cf. Photios cod. 214, 173 a, 5 et ss., p. 128 et ss.

[11] On peut trouver ces extraits p. ex. dans l'édition Needham du *Commentaire sur les Vers d'Or*, Cambridge, 1709, p. 280 ss.

[12] Cf. mon article *Sur la vie et les oeuvres d'Hiéroclès*, p. 19—23.

[13] Si l'on admet qu'Hiéroclès est né vers 390. Cf. le même article, p. 21.

[14] *Marini vita Procli*, ed. J. F. Boissonade, Leipzig, 1814, 9. (Réimpr. à la suite de l'éd, de Diogène Laërce par Cobet; Paris, 1850, p. 147—170).

[15] Photios, cod. 242, 338 b, 37, p. 18; cf. Zintzen, p. 80 et surtout 83, 1=*Souda*, II, 616, 4 s.v. *Ἱεροκλῆς*.

[16] Énée de Gaza, *Théophraste*, éd. M. E. Colonna, Naples, 1958; p. 2, 1—9 et 20. cf. I. Hadot, op. cit., p. 19—20 et surtout p. 203.

[17] Photios, cod. 242, 338 b, 33 et 36, p. 18.

[18] Photios, ibid., 337 b, 34, p. 15

[19] *Théophraste*, p. 2, 19 et 20.

[20] Ibid., p. 2, 19 et 20; p. 3, 1 et 2.

l'ouvrage et était lui-même, d'après Hiéroclès, « épris de philosophie et non dépourvu de savoir en matière politique »[21].

Photios et la *Souda* s'accordent pour attribuer à Hiéroclès un caractère hors du commun. Photios parle de sa « fermeté », de sa « grandeur »[22]; la *Souda* reprend les mêmes termes[23] et exalte le « courage et la magnanimité »[24] dont il fit preuve lors de son supplice. Il ne varia pas dans ses croyances, comme tant d'autres à son époque, et resta fidèle, après cette épreuve, au paganisme.

Cette hauteur d'âme mise à part, Damaskios ne fait pas cependant d'Hiéroclès un auteur de tout premier plan. Si le scolarque d'Athènes révère, parmi les classiques, Pythagore et Platon comme des dieux et attribue, parmi les modernes, cette même immortalité à Porphyre, Jamblique, Syrianos et Proclos (qui ont atteint également « le séjour supracéleste »), il estime, en revanche, qu'un Aristote et un Chrysippe, et dans un passé très proche, Hiéroclès, ont acquis beaucoup de connaissances, mais ne se sont pas élevés jusqu'aux dieux[25].

En dépit de cette distinction, le jugement est loin d'être défavorable. Pour Damaskios, Hiéroclès, dernier en date des émules du Stagirite, a bel et bien été l'ornement de l'école d'Alexandrie[26].

Un tel éloge peut surprendre, car Hiéroclès n'a exercé qu'une influence limitée dans l'antiquité; il a pâti de la renommée de Proclos. Paradoxalement, ce sont les chrétiens, séduits par la hauteur de sa morale, qui ont assuré sa survie. Il a ainsi bénéficié d'une tradition manuscrite de sept cents ans, qui remonte à 925 après J. C. Un manuscrit du XIVe siècle « contient une paraphrase « christianisante », en prose, d'une adaptation perdue du *Commentaire* en trimètres iambiques. Ce manuscrit manifeste d'une façon significative la profonde influence de l'Alexandrin sur le monde chrétien du moyen âge »[27]. Un autre manuscrit du XVe siècle[28] contient la même adaptation chrétienne du *Commentaire*. Au prix de quelques coupures, de quelques transpositions et adjonctions de textes, l'éditeur byzantin publie un Hiéroclès chrétien assez

[21] Photios, cod. 214, 171 b, 22—32, p. 125. Sur ce personnage, cf. *R. E.* XVIII, 1, 1942, col. 201—207 (Walter Haedicke).

[22] Photios, cod. 242, 338 b, 30 et 31. Cf. Zintzen, p. 80, § 54, 2.

[23] Cf. Zintzen, p. 81, § 106, 11—12.

[24] Ibid., p. 83, 5.

[25] Photios, cod. 242, 337 b, 20—37. Cf. Zintzen, p. 62.

[26] Photios, ibid. 338 b, 30. Cf. Zintzen, p. 80, § 54, 2.

[27] Cf. F. W. Köhler, *Textgeschichte von Hierocles'Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer,* Münster, 1965, Introduction, V. Il s'agit du cod. Darmstad. misc. gr. 2773.

[28] Le « Genavensis 41 », décrit par Jules Nicole dans : *Un traité de morale payenne christianisé,* Genève, 1892. C'est une copie du Darmstad. misc. gr. 2773 : cf. Köhler, op. cit., IV. Cf. encore ibid. p. 122 et 125—127. L'Ottobonianus gr. 384 contient une version christianisée du *Carmen aureum* : voir F. W. Köhler, op. cit., p. 125; 137.

bien réussi[29]. Tous les efforts dépensés « pour adapter le *Commentaire* aux exigences de la doctrine chrétienne montrent combien, à l'époque byzantine, ce livre était lu et apprécié »[30]. Enfin c'est au pape Nicolas V qu'en 1474 J. Aurispa, le premier traducteur du *Commentaire* d'Hiéroclès en latin dédia son oeuvre : Hiéroclès y est qualifié de *« philosophus stoicus et sanctissimus »* et son livre d' *« opusculum praestantissimum et religioni christianae consentaneum ».*

Depuis la Renaissance, plusieurs éditions et traductions de son testament philosophique ont vu le jour[31]; néanmoins, Hiéroclès n'est guère connu que des spécialistes. K. Praechter constatait que sa place parmi les philosophes de son temps n'était pas encore scientifiquement déterminée. Plus près de nous, L. G. Westerink a émis le voeu qu'on effectue « une évaluation systématique de sa philosophie »[32]. (Il est vrai, comme l'a affirmé K. Praechter, que l'on se tourne plutôt vers Proclos et vers les néo-platoniciens d'Athènes quand on veut étudier le néo-platonisme du Ve siècle.) Récemment, enfin, Theo Kobusch et Ilsetraut Hadot ont tenté de définir la philosophie d'Hiéroclès et sa place dans le mouvement néo-platonicien, et sont parvenus à des conclusions bien différentes[33]!

De fait, l'époque et le lieu où s'est déroulée la vie de l'Alexandrin expliquent en partie la diversité des opinions émises à son sujet. Si l'on admet qu'il est né vers 390, il a grandi durant une période particulièrement pénible pour les adeptes du paganisme. En 391, l'empereur Théodose interdit les sacrifices, la visite des temples; en 392, il renforce ces condamnations. Tous ceux qui accomplissent un acte de paganisme commettent un crime de lèse-majesté[34].

La même année Alexandrie, sous le patriarcat de Théophile, voit la destruction du Serapeum qui porte un coup fatal à l'hellénisme en Egypte[35]. Les jeux olympiques sont interdits en 393. En 396, le chef Wisigoth Alaric ravage Eleusis et les mystères éleusiniens sont supprimés.

Cependant, bien loin d'être unis, les chrétiens se déchirent entre eux. Théophile entame une longue lutte contre le patriarche de Constantinople, Jean Chrysostome; contre un prêtre d'Egypte, Isidore; réussit à faire bannir le premier par deux fois et se réconcilie avec le second avant de mourir en 412.

---

[29] J. Nicole, op. cit., p. 24.

[30] J. Nicole, op. cit., p. 36—37.

[31] Cf. Köhler, op. cit., p. 144 ss.

[32] Cf. l'article de L. G. Westerink à propos de F. W. Köhler : *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar ...*, in *American Journal of Philology*, 89, 1968, p. 510—511.

[33] Cf. Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976 (On trouvera, p. 14—20, l'énumération d'un certain nombre d'articles de critiques contemporains sur Hiéroclès), et Ilsetraut Hadot, *Le problème du néo-platonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius,* Paris, 1978.

[34] *Code Théodosien,* éd. Mommsen et Meyer, 1905, 16, 10, 10 et 16, 10, 12.

[35] Sur la portée de l'événement, cf. Christien Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien,* Paris 1951, p. 45, n° 48.

Son neveu Cyrille lui succède et va porter, par tous les moyens, la puissance temporelle et spirituelle du patriarcat d'Alexandrie à son plus haut degré. Hiéroclès, alors âgé d'une vingtaine d'années, est ainsi le témoin d'une succession de faits d'une rare violence. Tout d'abord, Cyrille, avec l'aide des moines d'Egypte fanatisés, expulse quarante mille juifs d'Alexandrie, malgré l'opposition du préfet Oreste. Le préfet est lui-même molesté et l'autorité impériale bafouée. Les païens prennent le parti d'Oreste, bien qu'il soit officiellement chrétien; c'est le prétexte d'une nouvelle émeute contre les païens, au cours de laquelle la philosophe Hypatie est mise en pièces devant l'église du Caesareum. Or ceci se passait en 415, date présumée de la publication du *De Providentia.* On voit au milieu de quelles tribulations Hiéroclès a passé son enfance et sa jeunesse, dans une ville où les patriarches Théophile et Cyrille secondés par les moines imposaient une orthodoxie étroite et n'hésitaient pas à se dresser contre l'autorité de l'empereur. Un philosophe païen pouvait-il, dans ces conditions, s'exprimer librement?

On ne s'étonnera donc pas si la métaphysique paraît tenir relativement peu de place dans les écrits d'Hiéroclès, ou si elle semble parfois proche de celle du christianisme, en particulier dans le *De Providentia.* Mieux valait discuter de morale, comme dans le *Commentaire* : moralistes d'inspiration stoïcienne et moralistes chrétiens pouvaient trouver facilement un terrain d'entente, alors que les tout puissants successeurs d'Athanase auraient certainement tenu un exposé détaillé de métaphysique païenne pour une provocation et que des allusions trop voyantes à la théurgie et à la magie auraient passé pour des attentants contre l'Empire[36].

Le patriarche Cyrille devait par la suite porter ses coups contre l'église de Constantinople et contre Nestorius, imposer ses vues au concile d'Ephèse en 431, surmonter les réticences de l'empereur Théodose II et finalement triompher de tous ses ennemis. Alexandrie dut subir les contrecoups de ces luttes incessantes. A la mort de Cyrille, en 444, elle était le siège du patriarcat le plus puissant de tous, « aussi bien par son influence temporelle et son orthodoxie doctrinale que par sa prééminence en matière disciplinaire »[37]. La plus grande partie de la carrière d'Hiéroclès s'est probablement déroulée sous le pontificat de l'impétueux prélat. La prudence et la discrétion devaient être alors de règle dans le clan des philosophes païens.

Une autre raison du relatif effacement d'Hiéroclès est la diversité des influences qu'il a subies et l'originalité de sa position à Alexandrie. Il est en effet difficile de lui assigner une place exacte parmi les philosophes de son époque. Il est d'ordinaire classé parmi les néo-platoniciens, mais A. C. Lloyd affirme

[36] La magie était interdite dans l'Empire depuis l'empereur Constance (Code Théod., 16, 10, 5; 9, 16, 4; 9, 16, 6).

[37] John Marlowe, *The golden age of Alexandria*, London, 1971, p. 292.

qu'à Alexandrie, « nous n'entendons pas parler de la philosophie néo-platonicienne jusqu'au Ve siècle. Elle fut surtout importée d'Athènes »[38]. De fait, après Ammonios et ses disciples, Plotin, qui enseigna à Rome, et Origène le païen, le néo-platonisme fut essentiellement représenté par Porphyre, syrien de naissance, disciple de Plotin, qui professa lui aussi à Rome, et par Jamblique, autre syrien, qui ouvrit à Apamée une école prospère.

Dans quel milieu intellectuel Hiéroclès a-t-il donc vécu à Alexandrie avant d'entrer en contact avec le néo-platonisme d'Athènes? Sous l'occupation romaine, le Musée, fondé en 307 avant J. C. par Ptolémée Soter, demeura le principal centre intellectuel au cours des âges. On y enseigna, dès l'origine, les disciplines scientifiques, alors que la philosophie y était peu prisée : « Les philosophes du Musée inclinaient à devenir des sophistes, des courtisans, des hommes d'affaire ou des quémandeurs de places »[39].

Cette prédominance des sciences exactes sur la philosophie se retrouve à Alexandrie au Ve siècle après J. C.

Florissait alors dans la cité d'Egypte la fameuse Hypatie[40], fille de Théon, mathématicien et savant émérite. Dédaigneusement qualifiée de « géomètre » par Damaskios dans sa *Vie d'Isidore,* elle s'était cependant attaquée, d'après les historiens et la *Souda,* « à tous les autres domaines de la philosophie »[41]. Il est très peu probable qu'elle ait suivi à Athènes les cours de Plutarque le Jeune, contrairement à Hiéroclès[42]. La *Souda* la représente plutôt sous l'aspect d'une adepte de la secte stoïco-cynique, et la lecture approfondie de l'oeuvre de Synésios de Cyrène, son disciple, donne à penser que « Jamblique a dû tenir une place plutôt réduite dans l'enseignement d'Hypatie » et qu'elle aurait donné la préférence à Porphyre[43].

Bien entendu, les traités d'Aristote ont été étudiés avec soin par Hiéroclès, la lecture d'Aristote étant considérée comme une introduction à celle de Platon.

D'autre part, Hiéroclès ayant été, de son propre aveu, disciple de Plutarque d'Athènes[44], il n'est pas inutile de rappeler comment l'antique Académie avait

[38] A. C. Lloyd, *Athenian and alexandrian Neoplatonism,* in *The Cambridge history of later Greek & early medieval philosophy,* Cambridge, 1967, p. 314.

[39] J. Marlowe, op. cit., p. 236. Voir surtout : H. I. Marrou, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism* in *Patristique et Humanisme, Mélanges,* par H. I. Marrou, 1976, p. 301 ss.

[40] Sur Hypatie, cf. C. Lacombrade, *Synesios de Cyrène, hellène et chrétien,* Paris 1951, p. 38 ss., et *Reallexik. für Antike und Christentum,* Stuttgart, art. *Hypatia,* à paraître).

[41] C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène* ... p. 40. Cf. la *Souda* apud Zintzen, op. cit., frag. 102, p. 77.

[42] C. Lacombrade, op. cit., p. 40—41.

[43] C. Lacombrade, op. cit., p. 49—50.

[44] Photios, codex 214, t. III, 173 a, 37—38, p. 130.

été gagnée au néo-platonisme, question longtemps débattue[45], aujourd'hui peut-être élucidée grâce aux recherches de H. D. Saffrey et de L. G. Westerink[46], inspirées par les travaux de K. Praechter[47].

Le premier cénacle de l'école nouvelle se constitue, comme on sait, à Rome, autour de Plotin, génial successeur d'Ammonios, puis de Porphyre, éditeur des oeuvres de son maître. De là dérive la puissante école syrienne, dominée par Jamblique, d'où sortent, en leur temps, les écoles de Pergame, Athènes et Alexandrie, la dernière nommée étant appelée à transmettre « au monde arabe le capital du néo-platonisme »[48].

Pour nous en tenir d'abord à Athènes, il est notable, constatent Saffrey et Westerink, qu'il existe une solution de continuité dans la liste des scolarques. Pour la période comprise entre la fin du IIIe siècle, d'une part, — celle où Plotin enseignait à Rome, Théodote et Euboulos à l'Académie — et le début du Ve siècle d'autre part, qui a vu prospérer l'enseignement de Plutarque, aucun nom ne peut être catalogué. La capitale de l'Attique n'en connaissait pas moins une activité intellectuelle intense, comme en témoignent les noms de rhéteurs de haut renom : Prohairésios, Himérios de Pruse en particulier, maîtres de disciples non moins illustres, tels que Libanios, Julien, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. Encore faut-il en venir aux quinze dernières années du IVe siècle, pour que soit attestée la présence à Athènes d'un néo-platonicien authentique, Priscos, issu de l'école de Pergame.

D'autre part, Jamblique avait eu pour successeur à Apamée son élève Sopatros, père d'Himérios, dont le fils fut nommé Jamblique, en souvenir du grand Jamblique. Nous connaissons la vie de ce Jamblique II grâce à la correspondance de Libanios qui le félicite, en 365, de travailler, à Athènes, « en compagnie de Pythagore, Platon, Aristote, et de son divin homonyme ». Vers 390—391, Jamblique vivait ainsi à Athènes, en bienfaiteur de la cité et en philosophe.

Dès lors, concluent H. D. Saffrey et L. G. Westerink, « nous sommes assurés que non seulement Priscus, l'élève d'Aidésios, mais aussi Jamblique II, le propre petit-fils de Sopatros, disciple du grand Jamblique, vivaient tous les deux à Athènes dans le dernier quart du IVe siècle. Voilà qui constitute le chaînon solide entre Jamblique et Plutarque d'Athènes et nous indique le

---

[45] Cf. par ex. : J. Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, in *R. E. G.*, 69, 1956, p. 412—432; E. Evrard, *Le Maître de Plutarque a'Athènes et les origines du Néoplatonisme athénien*, in l'*Ant. Class.* 29, 1960, fasc. I, p. 108—133; fasc. 2, p. 391—406; J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'école d'Athènes*, in *R. E. G.* 80, 1967, p. 395—401.

[46] H. D. Saffrey et L. G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, t. I, Paris, 1968, Introduction, p. XXXV—XLVIII, passim.

[47] K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliacon für C. Robert*, 1910, p. 105—106.

[48] Saffrey et Westering, op. cit., p. XXXVI.

point d'insertion de la philosophie néo-platonicienne dans le milieu des écoles athéniennes ... Plutarque d'Athènes, initié sans doute par Priscus et Jamblique II, puisant directement à la source même des oeuvres du « divin Jamblique », fut le premier scolarque à entrer résolument dans le courant néoplatonicien »[49]. Tel est l'homme par qui Hiéroclès, au début du Ve siècle[50], a été guidé dans l'étude des doctrines d'Ammonios, de Plotin, d'Origène le païen, de Porphyre, de Jamblique et de leurs successeurs.

Aussi bien Hiéroclès a-t-il bénéficié d'une formation très complète. Il a pu, dans un premier temps, acquérir à Alexandrie des connaissances scientifiques qui ont favorisé chez lui la rigueur du raisonnement et la sobriété de l'expression, sensibles dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* sans négliger pour autant l'étude de la philosophie. Hypatie lui a peut-être révélé Porphyre, contempteur fluctuant des superstitions païennes, parfois même de la théurgie[51]. Mais c'est à Athènes qu'il a dû se familiariser ultérieurement avec Jamblique, grâce à Plutarque et accéder, à travers Jamblique et aussi grâce à Porphyre, aux *Oracles Chaldaïques.*

S'il est discret sur la magie, l'art télestique tient, en revanche, une place non négligeable dans son *Commentaire sur les Vers d'Or.*

P. W. Van Der Horst et J. Mansfeld prétendent, en revanche[52], à l'encontre de H. D. Saffrey et de L. G. Westerink, que Plutarque d'Athènes aurait été surtout influencé par Porphyre, suivant ainsi l'opinion d'E. Evrard[53] — ce qui montre combien sont fragiles les hypothèses sur les liens qui unissent les auteurs anciens entre eux! — Cette supposition, si on l'accepte, ne fait, après tout, que confirmer l'emprise de Porphyre sur Hiéroclès, disciple de Plutarque.

Cependant, E. Evrard suggère que Syrianos, et surtout Proclos, auraient pu tirer leur connaissance approfondie de Jamblique de leurs études de jeunesse à Alexandrie[54]. Il apparaît plus vraisemblable que le goût des sciences exactes caractérisant cette cité devait davantage y favoriser la lecture de Porphyre que celle de Jamblique, et d'autre part, Marinos précise que Proclos

---

[49] Saffrey et Westerink, op. cit., p. XLVII.

[50] Plutarque est mort en 432. Rappelons qu'Hiéroclès a écrit le *De Providentia* vers 415. Il a donc étudié à Athènes probablement vers 410; si on le fait naître vers 390. Il faut citer ici P. W. van der Horst et J. Mansfeld dans *An Alexandrian Platonist against Dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise « Critique of the Doctrine of Manichaeus »,* Leiden, 1974, p. 9. qui avancent que le traité d'Alexandre pourrait constituer le seul chaînon encore existant entre Origène le païen et Hiéroclès.

[51] *Oracles Chaldaïques,* éd. et trad. Des Places, Paris, 1971, Notice, p. 18—19.

[52] P. W. van der Horst and J. Mansfeld, op. cit., p. 26—27.

[53] E. Evrard, *La maître de Plutarque d'Athènes et les origines du Néoplatonisme Athénien,* in l'*Ant. Class.,* 29, 1960, p. 391 ss.

[54] Ibid., p. 398.

était venu dans la métropole égyptienne pour étudier Aristote[55]. Néanmoins Bent Dalsgaard Larsen insiste sur la formation reçue à Alexandrie par Jamblique lui-même et, en accord avec E. Evrard, n'hésite pas à écrire : « Que l'école de Pergame ait recueilli l'héritage de Jamblique, c'est certain, encore que son oeuvre ait été surtout continuée par les Alexandrins, puis par les maîtres de l'école d'Athènes, dont plusieurs venaient d'Alexandrie. N'est-ce pas Syrianus qui a fait connaître à Proclus les écrits de Jamblique...? »[56].

Quoi qu'il en soit, il était réservé à Hiéroclès d'affranchir en partie la philosophie de la tutelle des sciences à Alexandrie et d'y manifester ouvertement, malgré la réserve hostile des milieux chrétiens, une certaine forme feutrée de néo-platonisme. Une telle initiative ne restera pas sans lendemain. Après lui, l'influence d'Athènes sur Alexandrie se prolongera un certain temps : avant d'ouvrir son école en Egypte, Hermias, élève de Syrianos et condisciple du jeune Proclos, fera son apprentissage philosophique en Attique. De même, à la génération suivante, Ammonios recevra son initiation de Proclos, passé maître à son tour, aux côtés de Marinos et d'Isidore.

Comme tout précurseur, Hiéroclès est à la fois novateur et prudent. Le mysticisme d'un Jamblique sera tempéré en lui par le caractère plus rationnel d'un Porphyre et par l'esprit scientifique du Musée, sans parler des contraintes exercées par le christianisme, dont la doctrine est loin d'être pour lui sans attrait. Des influences chrétiennes, qu'il ne faut cependant pas amplifier, ont pu s'exercer sur son oeuvre[57], ce qui était inévitable dans une ville comme Alexandrie où les étudiants chrétiens étaient nombreux et la propagande antichrétienne vouée à l'impuissance.

Il faut probablement admettre qu'Hiéroclès se rattache à un courant néoplatonicien différent de celui de Plotin, Porphyre et Jamblique, et qu'il remonte, à travers les prédécesseurs de Plutarque le Jeune, à Longin et à Origène le païen, et par eux à Ammonios Sakkas en personne[58]. Proclos lui-même a souligné le mépris d'Origène envers l'Un, exalté au contraire par Plotin, mais passé sous silence par Hiéroclès. Ce point a soulevé bien des controverses et réclame un plus long développement[59].

---

[55] Cf. p. 2 et n° 14. Si Proclos a étudié Aristote à Alexandrie, il n'est pas impossible qu'il ait entendu parler aussi de Jamblique dans cette même cité. On oublie trop — et Bent Dalsgaard Larsen, *Jamblique dans la philosophie antique tardive*, in *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'antiquité classique*, t. XXI, Vandoeuvres-Genève, 1974, p. 1—26, l'a utilement rappelé — que le Jamblique du *De anima* doit beaucoup à Aristote. Pouvait-il, à ce titre, être méprisé à Alexandrie même à l'époque d'Hiéroclès et de Proclos?

[56] Bent Dalsgaard Larsen, op. cit. p. 25. Cf. aussi p. 3 du même article.

[57] Cf. K. Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 21, 1912, p. 1—27. Voir aussi Theo Kobusch, op. cit., passim.

[58] Cf. p. ex. E. Evrard, op. cit., surtout p. 401—403, et J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'école d'Athènes*, *R. E. G.*, 80, 1967, surtout p. 400—401.

[59] Cf. I^e^ partie p. 55 ss.

Quel fut, d'autre part, l'enseignement d'Ammonios? Il n'a rien écrit et demeure à peu près inconnu, malgré les efforts de la science moderne qui a multiplié les hypothèses à son sujet[60]. E. R. Dodds[61], partageant l'avis de H. Dörrie[62], ne relève, dans le *De Providentia* d'Hiéroclès, qu'un seul écho à la doctrine d'Ammonios Sakkas : pour l'un comme pour l'autre, il y a parfait accord entre la pensée de Platon et celle d'Aristote. Mais au IIIe siècle, il s'agit déjà d'un *topos* plutôt banal que rien ne permet absolument d'attribuer à l'ancêtre du néo-platonisme plutôt qu'à tel autre philosophe[63]. Comme il y a deux Origène — l'un païen, l'autre chrétien — on a supposé aussi l'existence de deux Ammonios, dont le païen, « une grande ombre », aurait été l'un des premiers maîtres d'Origène le chrétien[64] et ultérieurement d'Hiéroclès. Certes, l'hypothèse ne manque pas d'intérêt. Il s'en faut, néanmoins, qu'elle force la conviction.

De telles difficultés incitent à la prudence! Après tout, Hiéroclès dit simplement, d'après Photios, qu'Ammonios, surnommé « l'élève de Dieu » *(théodidaktos),* « a ramené à leur pureté les doctrines des anciens philosophes, émondé les pousses superflues qui grandissaient chez l'un et chez l'autre et montré l'accord entre la pensée de Platon et celle d'Aristote sur les questions de doctrine importantes et les plus nécessaires »[65], et rien de plus.

L'enseignement d'Ammonios Sakkas n'était abordé qu'au septième et dernier livre du *De Providentia,* avec ceux de Plotin, d'Origène, de Porphyre, de Jamblique et de leurs successeurs jusqu'à l'athénien Plutarque.

Tous ces auteurs, disait Hiéroclès, « sont en accord avec la philosophie de Platon ramenée à son état de pureté »[66]. Les uns et les autres auraient suivi l'enseignement d'Ammonios « qui a ramené à leur pureté les doctrines des anciens philosophes »[67].

Si l'on ajoute qu'Hiéroclès se proposait d'écrire, dans le *De Providentia,* une véritable histoire de la philosophie de Platon à Plutarque d'Athènes[68], qu'il a lutté contre les Epicuriens, les Stoïciens, contre les marchands d'horoscopes et autres charlatans[69], réfuté Alexandre d'Aphrodise[70], on avouera qu'il

[60] On trouvera les titres des principaux articles consacrés à Ammonios dans W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes,* in *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin, 1966, p. 2 et 3.

[61] E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius,* in *Les sources de Plotin,* Entretiens sur l'antiquité classique, Vandoeuvres-Genève, 1957, IV, p. 24—26.

[62] H. Dörrie, *Ammonios der Lehrer Plotins,* in *Hermes,* 83, 1955, p. 439—477.

[63] Cf. I. Hadot, op. cit., p. 74—75.

[64] Cf. W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes,* p. 1—3; Dodds, op. cit., p. 36.

[65] Photios, cod. 214, 172 a, 1—9, t. III, p. 126; cf. cod. 251, 461 a, 30—39, t. VII, p. 191—192.

[66] Photios, codex 214, 173 a, 39 et 40, t. III, p. 130.

[67] Photios, codex 214, 172 a, 4 et 5, t. III, p. 126.

[68] Cf. le résumé des 6e et 7e livres du *De Prov.* in Photios, cod. 214, 173 a, 18 ss., p. 129.

[69] Photios, cod. 214, 172 a, 9 ss., t. VII, p. 126.

[70] Photios, cod. 251, 461 b, 24—25, T. VII, p. 192.

s'est livré, pour composer ce traité *Sur la Providence,* à des lectures fort étendues, et qu'Ammonios n'avait que des titres assez minces pour exercer une influence prépondérante sur lui.

De plus, rappelons-le, Ammonios n'a rien écrit. Ce *θεοδίδακτος ἀνήρ* n'a pu atteindre Hiéroclès qu'à travers les *ἱεροὶ ἄνδρες* que furent Plotin, Origène le païen, Porphyre, Jamblique, leurs successeurs et Plutarque. C'est dire que ses idées, en deux siècles, ont pu subir bien des déformations.

Autre donnée qui complique encore le problème : nous ne connaissons le *De Providentia* que par deux codex de Photios. Or ils ont été rédigés selon des critères forcément subjectifs[71]. Le patriarche de Constantinople a sûrement mis en valeur chez Hiéroclès tout ce qui apparentait celui-ci au christianisme. Il est, d'autre part, établi que Photios a enseigné la philosophie d'Aristote et qu'il détestait l'idéalisme de Platon[72]. Cette prédilection du patriarche pour Aristote a dû se manifester également dans les codex qu'il a consacrés à Hiéroclès. Elter, dans sa comparaison entre le compte rendu donné par Photios et ses extraits, a plus d'une fois signalé l'intervention intempestive d'Aristote là où manifestement Hiéroclès n'avait voulu renvoyer qu'à Platon[73]. Il est remarquable que dans la table des matières du traité *Sur la Providence,* relevée dans le codex 214, il n'est fait mention, dans les cinq premiers livres, que de Platon. Le sixième, qui est d'ailleurs résumé beaucoup plus longuement que les précédents — ce qui est une marque d'intérêt de la part de Photios — parle enfin d'Aristote et des philosophes qui lui sont postérieurs et « prouve qu'ils sont tous d'accord avec le jugement de Platon »[74]. Enfin le septième livre ne faisait pas allusion à Aristote. Il est clair que l'unité de vue entre Platon et Aristote n'était traitée qu'au sixième livre et que, lorsque Photios déclare, dès le début du même codex 214, que « le but déclaré de la présente enquête, c'est de traiter de la providence en essayant d'accorder la doctrine de Platon et celle d'Aristote »[75], c'est indûment qu'Aristote est cité. Photios étend l'objet du livre six à l'oeuvre tout entière.

Elter estime, d'autre part, en comparant les codex 214 et 251, que Photios, dans le codex 251, « a attribué à Hiéroclès ce qu'Hiéroclès avait dit en fait de Platon »[76]. Cependant, dans la mesure où Hiéroclès adhère aux opinions de Platon qu'il est censé rapporter, l'expression de sa propre pensée n'est sans doute guère trahie : les commentateurs de son époque commentent souvent leurs modèles fort librement et n'hésitent pas à abriter leurs propres idées derrière l'autorité d'un maître ancien et vénéré.

---

[71] Sur la méthode suivie par Photios dans sa *Bibliothèque,* cf. Tomas Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur,* Uppsala, 1975, en particulier la Conclusion, p. 195—204.
[72] Cf. *R. E.* 20—1, 1941, col. 675, s.v. Photios b. (K. Siegler).
[73] A. Elter, *Zu Hierocles dem Neuplatoniker,* in *Rheinisches Museum* t. 65, p. 181, 187.
[74] Photios, cod. 214, 173 a, 24 et 25, t. III, p. 129.
[75] Photios, cod. 214, 171 b, 33—35, t. III, p. 125.
[76] Elter, op. cit., p. 187—188.

Mais il y a plus grave. Suivant le même Elter, Photios n'aurait utilisé, pour composer le codex 214, que la *prothéôria* du *Περὶ προνοίας;* pour le codex 251, il se serait borné à l'étude de l'Introduction, des deux premiers livres et d'un chapitre du troisième[77]. En bref, Photios aurait ainsi donné un aperçu tendancieux du traité *Sur la Providence* : les deux tiers de l'oeuvre auraient été négligés et ses perspectives faussées.

Curieusement pourtant, c'est à l'étude des fragments du *De Providentia* que la plupart des critiques s'étaient limités jusqu'à ces derniers temps[78], pour étudier la métaphysique d'Hiéroclès. En revanche, ils avaient mésestimé, semble-t-il, l'intérêt offert par le *Commentaire sur les Vers d'Or,* où l'on ne voyait communément qu'une oeuvre morale dénuée d'originalité, ne serait-ce qu'en raison de ses affinités évidentes avec l'éthique chrétienne.

A quoi tenait cette erreur d'optique? Sans doute à ce que l'érudition moderne reprenait à son compte, sans y regarder de trop près, les jugements acerbes portés très tôt sur la pensée spéculative d'Hiéroclès par l'athénien Damaskios. Damaskios en effet, dans sa *Vie d'Isidore,* n'est pas tendre pour la philosophie de l'Alexandrin. S'il rend hommage à son érudition, tout comme à celle d'Aristote et de Chrysippe, « Hiéroclès », ajoute-t-il, « et ceux qui lui ressemblent, qui n'avaient pas de lacune dans leur formation humaine, ont été ... fort déficients sur de nombreux points dans le domaine des divines idées »[79].

Quant à la *Souda,* elle précise que dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* et dans le *De Providentia,* l'auteur expose des « sentiments élevés pour la conduite de la vie, mais que sa doctrine est inexacte »[80].

Rappelons qu'à la fin du IVe siècle, dont la génération d'Hiéroclès perpétue les modes de pensée et d'expression, le titre de « philosophe » n'est l'apanage d'aucune école déterminée. Il signifie, en tout et pour tout (avec les corollaires éthiques entraînés par ce choix : « conversion », ascèse, l'adhésion du néophyte à « une réalité transcendante », ce qui explique qu'il peut être revendiqué indistinctement par les « hellènes » et par les chrétiens[81].

Bien que Photios nous ait prévenus, dans son *Jugement sur la Vie d'Isidore* de Damaskios[82], que ce dernier s'acharne à rabaisser ceux qu'il vient pourtant de louer, il ne se montre guère charitable, lui non plus, dans ses appréciations sur Hiéroclès, lorsqu'il expose la croyance de l'auteur du *De Providentia* en la préexistence des âmes humaines et leur migration à travers des corps

[77] Elter, op. cit., p. 194—195; 198.
[78] Cf. les oeuvres déjà citées de Theo Kobusch et d'I. Hadot n. 33.
[79] Photios, cod. 242, 337 b, 33—37, t. VI, p. 15.
[80] Cf. Zintzen, p. 83 (=*Souda,* éd. A. Adler, II, 616, 4, s.v. *Ἱεροκλῆς*).
[81] Cf. A. M. Malingrey, *Philosophia, Etude d'un groupe de mots dans la littér. gr. des Présocratiques au IVe s. ap. J. C.,* Paris, 1961, p. 300.
[82] Photios, cod. 181, 126 a, 18 ss., t. II, p. 190. Cf. Zintzen, *Appendice,* p. 317—318.

d'hommes[83]. Il est vrai qu'il s'agit là d'une opinion qui heurte directement l'enseignement chrétien, et que le patriarche de Constantinople est alors intraitable[84].

A côté de l'influence de Platon, on signale celle de Pythagore, surtout à propos du *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens*. On a prétendu qu'Ammonios Sakkas était pythagoricien[85] et que c'est grâce à son enseignement, conservé par ses disciples, qu'Hiéroclès aurait pu remonter jusqu'à un platonisme et un pythagorisme dits primitifs.

Tout d'abord, E. R. Dodds doute fort qu'Ammonios ait jamais fait partie de la secte pythagoricienne, surtout parce qu'« Hiéroclès le louait de démontrer l'accord existant entre Platon et Aristote — ce qui n'est certainement pas le genre de démonstration que nous attendons de la part d'un pythagoricien »[86]. Ensuite, est-on légitimement fondé, comme on a tenté de le faire, à distinguer un « ancien » pythagorisme (VI—IVe siècles avant notre ère), et un « nouveau » pythagorisme, qui se serait manifesté tardivement du Ie au IVe siècle après J. C., et au-delà? Une telle coupure paraît, à juste titre, artificielle à G. Méautis, qui estime, au contraire, que la tradition a été maintenue sans interruption entre l'ancien et le nouveau pythagorisme[87]. Après lui, P. C. Van Der Horst est arrivé aux mêmes conclusions[88].

Ce dernier a étudié en particulier les *Vers d'Or* déjà examinés par A. Delatte[89]. Il a scruté les sentences et les *hypothèkai* d'origine pythagoricienne contenues dans ce poème, et il a conclu que si elles « se rattachent plutôt à l'ancien pythagorisme, les idées — pour autant qu'elles soient pythagoriciennes — émises par le poète lui-même sont, presque à parts égales, en rapport avec l'ancien et le nouveau pythagorisme. Les idées de l'ancien pythagorisme se retrouvent toutes dans le nouveau, de même qu'il n'y a pas une idée du nouveau pythagorisme dont on puisse dire qu'elle soit étrangère à l'ancien »[90]. Hiéroclès n'avait donc pas à remonter à une haute antiquité pour retrouver les éléments pythagoriciens qui constituent son oeuvre. D'ailleurs, ses prédécesseurs, Jamblique et Porphyre, avaient rédigé tous deux une vie de Pythagore et l'on sait tout ce que Platon doit au Maître.

Hiéroclès a-t-il été affilié à quelque secte pythagoricienne? S'il est certain qu'au premier siècle de notre ère, de tels conventicules étaient encore bien

---

[83] Photios, cod. 214, 172 b, 19—33, t. III, p. 128.

[84] Cf., au codex 181, les invectives de Photios contre Damaskios ennemi des chrétiens, 126 a, 13 ss., t. III, p. 189—190. Voir aussi Zintzen, *Appendice*, p. 317.

[85] Cf. H. Dörrie, *Ammonios der Lehrer Plotins*, in *Hermes*, 83, 1955, p. 439—448.

[86] Dodds, *Numenius and Ammonius*, in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, 1957, IV, p. 28.

[87] G. Meautis, *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922, *Avant-Propos*.

[88] P. C. van der Horst, *Les Vers d'Or pythagoriciens*, Leiden, 1932, p. XXXII.

[89] A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 45—79.

[90] P. C. van der Horst, op. cit., p. XXII et XXIII.

vivants[91] — nous en avons la preuve grâce aux oeuvres de Plutarque de Chéronée —, le courant de pensée néo-pythagoricien s'est fondu finalement, au IIIe siècle, dans le néo-platonisme[92], et au IVe siècle après J. C. il n'y a plus, à proprement parler, de néo-pythagoriciens.

Hiéroclès est donc un néo-platonicien particulièrement intéressé, entre autres doctrines philosophiques, par le pythagorisme. Son *Commentaire sur les Vers d'Or* lui a fourni l'occasion, à une époque où l'éclectisme était roi, et où l'enseignement d'un des maîtres les plus prestigieux de l'hellénisme risquait de s'estomper sous la masse des commentaires, de procéder, en quelque sorte, à un « retour aux sources ». D'où son besoin de rédiger cet abrégé de dogmatique pythagoricienne[93].

De fait, on retrouve, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* les thèmes habituels de la philosophie pythagoricienne : celui de la palingénésie, « dogme fondamental, pierre d'angle des théories pythagoriciennes »[94], celui de l'ascèse et de la purification, de la parenté et de la solidarité qui unit les hommes aux dieux, celui de l'amitié, celui des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. D'ailleurs, les *Vers d'Or* offraient déjà à Hiéroclès un choix de sentences pythagoriciennes[95] et de passages présentant une grande ressemblance avec le pythagorisme[96].

S'il est toutefois un concept pythagoricien auquel Hiéroclès s'est particulièrement attaché, c'est celui de l'ordre et de l'harmonie universels. Dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* le mot *kosmos* désigne plutôt le monde des êtres intelligents, et s'applique parfois au domaine de la morale, mais le terme de *taxis* revêt chez lui une valeur encore plus générale, qui est attestée à travers toute son oeuvre : il désigne l'ordre rigoureux qui régit le monde spirituel et le monde matériel. Dieu est bon, c'est-à-dire qu'il veut que l'ordre règne dans l'univers, car, selon Platon, « l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre »[97]. Cet ordre n'est pas arbitraire, ce qui pourrait contrarier l'harmonie des composantes de l'univers; il est accepté et même désiré parce qu'il repose sur l'*axia* des êtres qu'il unit, autrement dit sur leurs mérites. A ces mérites ils sont redevables de leur *timè,* c'est-à-dire des honneurs qui leur sont dus. A ce compte, les parties de l'univers sont à leur juste place et satisfaites d'y être : elles réalisent librement, et non sous la contrainte, une harmonie parfaite.

---

[91] Cf. p. ex. G. Méautis, op. cit. p. 24.

[92] Cf. *R. E.,* t. 47, col. 274, s.v. Pythagoras (1963) (Fritz-Kurt von) Voir aussi J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* Paris, 1969, p. 225.

[93] Cf. C. C. A. 185, 6—7, K. 122, 3—4.

[94] G. Méautis, op. cit., p. 27.

[95] Cf. P. C. van der Horst, op. cit., p. XXV—XXVIII. Voir aussi A. Delatte, op. cit., p. 45—79.

[96] Cf. P. C. van der Horst, op. cit., p. XXXI—XXXIII.

[97] Platon, *Timée,* 30 a.

Cette idée pythagoricienne et platonicienne, Hiéroclès l'a développée sans relâche dans son *Commentaire* et dans son traité *Sur la Providence.* Il a été certainement très influencé par les trois premiers vers d'or, qui suggèrent l'ordre du monde. *Taxis, timè* et *axia* apparaissent comme la clé de voûte de son oeuvre. Elles résument son idéal d'ordre et de justice, sur la terre comme au ciel. A ce propos, il faut bien convenir que sa pensée atteint parfois une certaine raideur. Pour le philosophe, les hiérarchies célestes et terrestres sont définitivement arrêtées et un homme, par exemple, ne saurait devenir un démon, ni à plus forte raison un dieu.

Le goût de l'ordre, la recherche de la solidarité entre les parties du Tout ont pour corollaire la notion de *Médiété,* déjà présente chez Platon : « ... Que deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible, sans un troisième. Car il faut qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous les deux »[98]. Comment, par exemple, la portion divine de l'âme qui est en nous, de nature spirituelle, peut-elle être unie au corps, de nature matérielle, pour former un homme? Pour joindre ces deux éléments, un troisième s'impose de toute nécessité : on reconnaît là le corps lumineux, le *pneuma,* dont l'étude constitue une part importante du *Commentaire sur les Vers d'Or.*

Plus généralement, il n'est pas exagéré de dire qu'une grande partie des efforts des néo-platoniciens, et d'Hiéroclès en particulier, a été consacrée à la recherche d'intermédiaires entre le spirituel et le matériel, le ciel et la terre, ce qui est pourvu ou dépourvu d'intelligence[99]. Le problème était d'autant plus ardu pour Hiéroclès qu'il considérait les différentes catégories d'êtres comme rigoureusement séparées les unes des autres. Il fallait donc concilier leur séparation avec leur solidarité, d'où le soin apporté à la recherche d'un lien qui assure l'harmonie du Tout. Ainsi les démons, dans le *De Providentia,* les « Héros glorifiés » *(ἥρωες ἀγαυοί)* dans le *Commentaire,* interviennent en qualité d'agents de liaison entre les dieux et les hommes[100].

Cette notion de Médiété, Hiéroclès a tenu à la justifier dans le passage du *Commentaire* consacré à l'arithmologie. Il ne trouve rien de mieux, à ce propos, que de reprendre à son compte, en l'amplifiant, la thèse platonicienne, déjà rappelée plus haut : « Dès que l'on pense aux genres extrêmes, les genres intermédiaires se présentent en même temps à l'esprit »[101]. Effectivement, la Tétrade, ou Tétractys, qui n'est autre, à ses yeux, que le Démiurge, contient la Décade en puissance, et cette dernière, qui sert à former tous les nombres,

[98] Platon, *Timée,* trad. A. Rivaud, Paris, 1963, 31 b c.

[99] Cf. p. ex. *Discours de Julien empereur, Sur Hélios-Roi,* éd. C. Lacombrade, Paris 1964, *Notice,* p. 86—88.

[100] De toute évidence, Hiéroclès suit ici Platon (Cf. *Le Banquet,* 202 d, e), peut-être aussi les pythagoriciens (Cf. G. Méautis, op. cit., p. 62).

[101] C. C. A. 135, 15 et 16; C. C. A. M. 258. K. 93, 21—22.

contient à son tour l'univers, puisque toute chose, selon les pythagoriciens, est représentée par un nombre. Ainsi la Tétractys ne saurait constituer un « cosmos » sans avoir recours à la Médiété qui relie entre eux les genres extrêmes. Ces spéculations sur l'arithmétique, caractéristiques des pythagoriciens, mais relativement discrètes chez Hiéroclès, ont surtout pour but d'exalter la Tétrade démiurgique et de souligner que tous les nombres, autrement dit tous les êtres, dépendent du Créateur, et sont indéfectiblement unis en Dieu.

Là-dessus, une question irritante ne peut manquer de se poser : ce philosophe si érudit, éclairé, croit-il vraiment à ce qu'il enseigne? Ou bien se contente-t-il de rapporter des traditions vénérables, certes, mais auxquelles il ne souscrit plus guère en son for intérieur? Est-il un croyant convaincu ou simplement un professeur? Il est sans doute l'un et l'autre, comme son illustre contemporain Proclos.

A la vérité, il n'est pas impossible que, tout comme le maître de l'école d'Athènes, l'Alexandrin ait ajouté foi aux dieux traditionnels de la cité.

A. J. Festugière, après avoir constaté que Marinos, dans sa *Vie de Proclos,* « établit un lien entre la théurgie et la religion traditionnelle », discerne ce même lien dans ces lignes consacrées par Hiéroclès à l'art hiératique : « Un exemple non médiocre *de la philosophie politique* est fourni par les lois publiquement établies; *de la télestique,* par les cultes sacrés des cités »[102]. Pour expliquer, d'autre part, comment « Proclus, diadoque officiel de Platon, s'abaisse aux rites de la théurgie ... »[103], c'est par un long texte du *Commentaire sur les Vers d'Or*[104] que le même savant montre « comment, pour un philosophe du Ve siècle, l'art hiératique pouvait s'insérer dans un système de philosophie contemplative (au sens platonicien) sans le bousculer de fond en comble »[105].

A ces preuves indirectes de la piété d'Hiéroclès, on peut ajouter le respect qu'il porte aux *Vers d'Or.* Son attitude envers ce poème souvent gauche, d'interprétation difficile, n'est pas celle d'un critique mais d'un dévot qui ne se permet aucune remise en cause et dont le ton est constamment laudatif. Et pourtant il apparaît à l'évidence que l'érudition d'Hiéroclès dépasse de fort loin celle du rédacteur du poème et que le *Commentaire* du savant alexandrin attribue à ces vers un sens profond que leur auteur aurait été bien en peine de leur donner!

Au reste, il suffit de lire le *Prologue* et l'*Epilogue* du *Commentaire* pour

---

[102] A. J. Festugière, *Proclus et la religion traditionnelle,* in A. J. Festugière, *Etudes de philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 576. Cf. C. C. A. 178, 21—22; K. 118, 9—11.

[103] A. J. Festugière, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus,* in *Études de philosophie grecque,* p. 587.

[104] Cf. C. C. A. 164—179

[105] A. J. Festugière, *Contempl. philos.* p. 587.

comprendre qu'Hiéroclès est un croyant. Si on parle de *Vers d'Or,* dit-il dans le *Prologue,* « c'est pour indiquer l'efficacité excellente et divine qui les met au-dessus de tous les autres poèmes »[106], et avec un robuste optimisme, qui fait fi de la raideur et de l'obscurité de certains passages, il conclut que ces vers, « étant tous et en tout parfaitement beaux, c'est à bon droit qu'ils ont été appelés *Vers d'Or* et divins »[107]. « Tous les vers composant ce recueil manifestent également la pureté des moeurs, conduisent tous à la ressemblance divine et nous découvrent tous le but suprême de la philosophie pythagoricienne »[108].

Cette admiration sans réserve qui se manifeste au début du *Commentaire* n'est pas émoussée à la fin de l'ouvrage. D'après l'*Epilogue,* pour les pythagoriciens, les *Vers d'Or* « ne sont rien d'autre ... que l'expression de leur philosophie la plus parfaite »[109]. Les *Χρυσᾶ Ἔπη,* comme le commentaire qui les accompagne, peuvent donc être utiles non seulement à des néophytes ou à des gens mal instruits dans leur religion, mais servir aussi de « précis » à des croyants avertis, car « ils contiennent un abrégé ... des dogmes essentiels » des pythagoriciens[110]. Il faut noter que d'après Hiéroclès, les *Vers d'Or* constituent une anthologie des plus sublimes vérités découvertes par les pythagoriciens, et qu'ils n'en sont que plus crédibles. Ils recèlent, selon lui, « les éléments de perfection que des hommes ayant déjà gravi la voie divine, ont mis par écrit pour instruire ceux qui viendraient après eux »[111]. Ils ont pour auteurs de véritables « génies terrestres » *(καταχθόνιοι δαίμονες),* et il n'en faut pas plus pour leur conférer un caractère quasi divin.

Même les spéculations mathématiques rapportées par Hiéroclès paraissent emporter son adhésion. Pour lui, la Tétractys, par exemple, n'est-elle pas, comme le voulaient les anciens pythagoriciens, « la source de la Nature dont le cours est éternel »[112]?

Seule, la présence de l'homme dans l'univers pouvait perturber la vision optimiste d'Hiéroclès : comment concilier le libre arbitre de la créature humaine avec la Providence divine et le Destin? Depuis les origines de la pensée grecque, chaque école de philosophie avait tenté, à son tour, de sortir de ce dilemme. Hiéroclès, riche de toutes les connaissances du paganisme et des premières expériences du christianisme — celle d'Origène en particulier — va tempérer la rigueur de l'antique destinée par la foi dans une Providence tutélaire qui domine l'*heimarménè.* Certes, l'homme agit librement, mais il doit, de ce fait, subir les conséquences de ses actes, et cette justice qui s'attache à nos actes,

[106] C. C. A. 23, 16 et 17; C. C. A. M. 43; K. 7, 1 et 2.
[107] C. C. A. 24, 7 et 8; C. C. A. M. 44; K. 7, 13 et 14.
[108] C. C. A. 24, 10—12; C. C. A. M. 44; K. 7, 16—18.
[109] C. C. A. 185, 4 et 5; C. C. A. M. 343; K. 122, 1 et 2.
[110] C. C. A. 185, 5 et 6; C. C. A. M. 343; K. 122, 2 et 3.
[111] C. C. A. 185, 6—8; C. C. A. M. 343—344; K. 122, 3—5.
[112] Cf. Les vers d'Or 47 et 48.

s'identifie au Destin. Cependant, la Providence divine n'abandonne pas l'homme au moment de son libre choix. Elle lui envoie des « démons » pour le conseiller et l'orienter vers le bien. Ainsi l'*heimarménè* perd en partie son caractère inéluctable et acquiert une valeur morale. En disciple de Platon, Hiéroclès réaffirme que Dieu n'est pas responsable du mal qui accable les hommes, mais bien les hommes eux-mêmes, par le mauvais usage qu'ils font de leur libre arbitre, malgré les efforts de la Providence pour les mener au Bien. Rien, dans le monde, n'est livré à la Fortune ou au Hasard.

La complexité d'Hiéroclès est donc réelle et il serait vain de prétendre rechercher l'influence *exacte* de telle ou telle philosophie sur son enseignement. A son époque, toutes les doctrines s'amalgament plus ou moins. On peut discerner chez lui, à la rigueur, la prédominance momentanée de telle ou telle tendance sur telle autre, par exemple du pythagorisme et du platonisme sur l'aristotélisme, et vice versa. Hiéroclès a lu assurément Platon et Aristote, mais il a lu aussi, et peut-être surtout, leurs commentateurs, et les voix des grands maîtres ont été peu à peu couvertes par celles de leurs disciples.

Dès lors, à l'étude forcément imprécise de tel ou tel courant de pensée chez Hiéroclès, il nous a paru préférable de le considérer surtout comme un témoin de la culture philosophique de son temps et de montrer, par une étude attentive de son oeuvre, quelle somme de lectures et quelle faculté d'assimilation suppose la rédaction du *Commentaire sur les Vers d'Or* et du De *Providentia.*

Assurément, Hiéroclès n'a pas le génie inventif d'un Platon; il n'égale pas non plus la profondeur ni la rigueur dialectique d'un Proclos, cet océan de pensées, dans lequel il arrive que l'on se noie! Il a su, en revanche, condenser dans son *Commentaire,* sous un faible volume, l'essentiel de la philosophie de son siècle. A la fois alexandrin et athénien, il portait en lui le « platonisme » tout spéculatif d'Athènes, friand de pythagorisme, de théurgie et même de magie, et l'esprit scientifique d'Alexandrie qui, le poussant aux recherches savantes, le préservait des écarts de l'enthousiasme et de l'imagination.

Tout ce savoir intelligent fait le prix de son *Commentaire.* Il est un remarquable exemple d'érudition dominée. Sa rédaction suppose l'étude approfondie de Platon et d'Aristote et des maîtres du néo-platonisme, mais leur enseignement est si bien assimilé qu'Hiéroclès a fait siennes leurs idées, de la même façon que les auteurs de la Renaissance se nourriront des modèles antiques pour produire des oeuvres originales.

Dans ces conditions, il serait fort long d'examiner dans tous leurs détails les multiples aspects de l'enseignement d'Hiéroclès. Son éthique, en particulier, s'inspire peut-être trop servilement des sentences pythagoriciennes et des préceptes stoïciens qui ont eux-mêmes bien des points communs avec la morale chrétienne. Ainsi Hiéroclès a-t-il pu passer pour chrétien.

Ce qui fait l'originalité de sa pensée, parmi les autres commentateurs néoplatoniciens, c'est, comme on l'a vu, son culte de la *taxis,* de la *timè* et de l'*axia.* Ces trois notions se manifestent surtout dans sa cosmologie. Le cosmos est engendré, peut-être créé, et non pas seulement ordonné, par le Démiurge, qui l'a divisé, d'une part en un monde raisonnable, comprenant les dieux, les êtres médians et les âmes humaines, d'autre part en un monde privé de raison, ces deux univers étant séparés par un abîme infranchissable. Le cosmos une foi établi, la Providence conservatrice de Dieu s'exerce sur lui. Plus que jamais la notion d'ordre est tenue en honneur. La bonté du dieu créateur et conservateur du monde s'identifie en fait avec son amour de l'ordre. Cet ordre est maintenu, en particulier, par la Loi divine et par le Serment divin, la Tétractys, ou Tétrade, étant la source de l'arrangement du monde.

Plus spécialement, il conviendra d'étudier de près la notion du corps lumineux de l'âme humaine. Elle est issue de l'enseignement conjugué de Platon et d'Aristote. Ce *pneuma* différencie nettement, comme on sait, les êtres raisonnables de ceux qui ne le sont pas, tout en rendant possible l'union de l'âme, substance spirituelle, avec le corps matériel.

Enfin, une fois l'homme situé à sa place dans la hiérarchie universelle, se présentera la question redoutable de savoir comment il peut exercer son libre arbitre dans les limites étroites que lui imposent l'action de la Providence et la pression du Destin.

Tels sont les principaux thèmes de l'oeuvre d'Hiéroclès que nous nous proposons d'examiner. Il s'en dégage, en particulier, une conception originale non seulement de l'*ordre,* de l'*honneur* dû à chaque créature en fonction de sa *dignité,* mais aussi de la *médiété* qui assure la cohésion du Tout.

Ces thèmes, empruntés à ses devanciers, ont été utilisés sans doute par ses contemporains, Proclos en particulier, mais comment Hiéroclès se les est-il appropriés? Dans quel esprit les a-t-il à son tour traités?

A ces questions complexes l'étude qui suit voudrait apporter quelques éléments de réponse.

PREMIÈRE PARTIE

LE DÉMIURGE ET L'ACTE CRÉATEUR CHEZ HIÉROCLÈS

I. LE DÉMIURGE

CHAPITRE PREMIER

« SIMPLICITÉ » DE LA THÉOLOGIE D'HIÉROCLÈS

Si l'élévation morale des écrits d'Hiéroclès a été célébrée à l'envi par tous ses commentateurs anciens et modernes, dès l'antiquité, en revanche, la profondeur de ses connaissances philosophiques a été mise en doute. Nous lisons dans la *Souda,* qui s'inspire probablement de la *Vie d'Isidore* de Damaskios, écrite aux environs de l'an 500, que d'après ses oeuvres, cet homme « se faisait une conception sublime de la vie mais possédait un savoir imprécis »[1]. Il est bien vrai aussi que certains critiques modernes ont souligné « la grande simplicité »[2] de sa théologie par rapport à celle de Plotin et des autres néoplatoniciens. Théodoret de Cyr, son contemporain chrétien, connaît la théorie des trois hypostates de Plotin[3], qu'il ne manque pas de rapprocher de la doctrine de la Trinité, et Proclos, autre contemporain d'Hiéroclès, a exposé la théologie de Plotin et de ses disciples, notamment celle de Porphyre et celle de Jamblique, qui restent, pour l'essentiel, fidèles à celle de Plotin, malgré des différences de détails.

On pouvait peut-être pressentir la « simplicité » d'Hiéroclès chez l'empereur Julien. Si, dans son *Discours sur Hélios-Roi*[4], il affirme l'existence d'un dieu unique en trois hypostases, si « ... le soleil du monde sensible ... est au plus bas degré de la hiérarchie » et si « la plus sublime hypostase, celle qui préside aux essences intelligibles, échappe ineffablement à l'esprit humain ..., Hélios médiateur, démiurge et roi omniprésent de toutes les forces surnaturelles où la Fable a reconnu ses dieux, représente, au regard de Julien, la plus haute forme de divinité qu'il soit donné à l'intelligence de concevoir ». Ainsi, les hommes, d'après Julien, ne peuvent remonter jusqu'au *kosmos noètos* et doivent borner leurs souhaits au *kosmos noéros*. Il en va de même, à peu près, pour Hiéroclès.

En effet, « son essence la plus haute », affirme Karl Praechter, « est le

[1] *Damascii Vitae Isidori Reliquiae,* edidit Clemens Zintzen, Hildesheim, 1967, p. 83 (extrait de *Souda,* Adler, II, 616, 4, s.v. Ἱεροκλῆς). Cf. aussi Ibid., p. 62.
tinische Zeitschrift, 21, 1912, p. 3.

[2] Karl Praechter, dans son article : « *Christlich-neuplatonische Beziehungen* » in *Byzantinische Zeitschrift,* 21, 1912, p. 3.

[3] *Thérapeutique des maladies helléniques,* éd. P. Canivet, Paris, 1958, II, 82.

[4] *Oeuvres de l'empereur Julien,* t. II, 2[e] part., éd. C. Lacombrade, Paris, 1964, p. 88. *Le discours sur Hélios-Roi fut* écrit en 362.

δημιουργός »[5] et ce dernier est tout à la fois « créateur, ordonnateur, législateur et conducteur du monde. Il est *ὁ θεός* purement et simplement », et le critique allemand insiste encore, par la suite, sur la suprématie et l'omnipotence du démiurge chez Hiéroclès.

Hiéroclès, d'après Photios, voyait en Ammonios un simplificateur qui avait ramené à leur état de pureté les doctrines des anciens philosophes[6], simplificateur qui n'aurait guère pu, dans ces conditions, inspirer directement la théologie complexe de Plotin et de ses disciples. Il se recommandait donc d'un homme dont l'enseignement recherchait la simplicité, et il y a de fortes présomptions pour qu'il ait consigné dans ses ouvrages, réservés à des débutants ou non, une théologie plus abordable que celle de Plotin et de ses disciples les plus illustres.

L'appellation *ho théos* est fréquente dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* et l'emploi de *théos* avec ou sans l'article dans cet ouvrage mériterait une étude détaillée.

On sait que, de tous les philosophes présocratiques, Xénophane est celui qui s'est le plus rapproché de la conception du Dieu unique. D'après Gilbert François[7], le mot *θεός* désigne chez Xénophane[8] « un Dieu unique, immanent au monde et, dans une certaine mesure, personnalisé... ».

Cependant, c'est chez Platon qu' « en deux traités[9] nous voyons se préciser une curieuse conception du monde que Xénophon avait esquissée dans un passage de ses *Mémorables*[10] : un dieu suprême et personnel engendre et gouverne l'univers avec la collaboration des autres dieux, qui lui sont subordonnés et auxquels il ne confie que des tâches secondaires »[11]. G. François ajoute plus loin : « Dans le *Timée,* la Puissance organisatrice de l'univers est tout d'abord désignée par divers termes employés au singulier *ὁ ποιητὴς καὶ ὁ πατήρ, ὁ τεκταινόμενος* (28 c), *ὁ δημιουργός* (29 a) »[12]. Mais *ὁ θεός* apparaît dans le *Timée* dans un sens collectif, ce qui peut choquer notre logique d'hommes modernes : « Dans ce dialogue, où il (Platon) s'est plu à exprimer la conception d'un dieu suprême régnant sur les autres divinités, il aurait dû utiliser

---

[5] Op. cit., p. 3.

[6] Phot., op. cit., t. III, cod. 214, 172 a, 2—5 p. 126.

[7] Gilbert François, *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon,* Paris, 1957, p. 183. Cf. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* Paris, 1932, p. 175—176.

[8] Xénophane, Frg. 23—26, in Diels—Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, Berlin 1961, p. 135.

[9] *Le Politique,* 269 a—274 d; *Timée,* 28 c—29 b.

[10] *Mém.* IV, 3, 13.

[11] G. François, op. cit., p. 270.

[12] Ibid., p. 273. Sur l'emploi de nombreux singuliers, dans le *Timée,* « pour désigner la Puissance créatrice et organisatrice du monde », cf. ibid. p. 273 ss.

régulièrement (*oi*) *θεοί* pour désigner ces dernières et n'employer (*ὁ*) *θεός* que comme appellation propre du démiurge »[13].

Quant à l'*Epinomis,* d'après Gilbert François, « les conceptions religieuses qui s'y trouvent exprimées sont à tel point originales que les termes susceptibles de désigner la Puissance divine peuvent y avoir été employés dans un sens très particulier ... La conception du dieu qui nous est ici révélé[14] reste fort imprécise ... Il est clair, en tout cas, que cette Puissance divine n'a rien de commun avec le panthéon traditionnel; il s'agit d'une sorte de dieu cosmique, qui est soit le ciel soit l'univers entier. Ce dieu se présente sous des formes variées et englobe notamment les astres qui eux aussi sont des êtres divins[15]. Dans tout ce passage, *théos* garde le même sens : il est interchangeable avec *ouranos* et ne cesse de désigner la Puissance divine qui dispose les phénomènes célestes de manière à inculquer aux hommes la science du nombre »[16].

Il faut noter enfin que, d'après Gilbert François, l'emploi de *théos* avec ou sans l'article, chez Platon, ne tire à aucune conséquence : « Dans les passages où il s'agit du démiurge, *théos* se rencontre 15 fois avec l'article[17] et 8 fois sans[18]. Ici non plus, l'emploi de l'article n'a aucune signification »[19].

En résumé, « Platon semble avoir hésité à désigner par *ὁ θεός* l'objet suprême et ineffable de la réflexion philosophique. Il paraît avoir le plus souvent réservé ce terme pour désigner une Puissance divine qui est indépendante du monde des Idées ou qui se situe sur un plan inférieur. Dans la plupart des cas, (*ὁ*) *θεός* est interchangeable avec (*oi*) *θεοί* et doit être ... interprété comme un singulier collectif... En plusieurs endroits, (*ὁ*) *θεός* est même repris par un verbe ou un pronom au pluriel »[20]. Dans le *Timée* et dans le *Politique,* « ce n'est qu'à la faveur de mythes que Platon a désigné par *ὁ θεός* cette divinité suprême ». Dans l'*Epinomis* enfin, le *θεός* « apparaît comme un dieu cosmique, auquel il serait juste d'adresser hommages et prières[21]. Mais en fait, ce dieu mal défini ne peut guère être que l'objet d'une contemplation philosophique » ... Ce sont les astres, ces divinités visibles qu'englobe le dieu cosmique « qui sont proposés à l'adoration de tous »[22].

Pour Hiéroclès, en revanche, qui s'inspire le plus souvent directement de

---

[13] Ibid. p. 279.
[14] *Epinomis,* 976 e—979 a.
[15] Ibid., 981 e; 983 e—984 d; 985 c—e, etc. ... .
[16] G. François, op. cit., p. 289—291, passim.
[17] *Politique* : 3; *Timée* : 12.
[18] *Politique* : 3 : *Timée* : 5.
[19] G. François, op. cit., p. 295, note 1.
[20] Par exemple : *Timée,* 92 a; *République,* 381 c.
[21] En 977 a.
[22] G. François, op. cit., p. 299—303, passim. Il faut noter cependant les réticences de W. J. Verdenius dans son Compte-rendu de l'ouvrage de G. François in *Mnemosyne* 1964, p. 81—82 à propos du caractère trop mécanique de l'affirmation de l'auteur que *(ho)théos,* au singulier, prend un sens collectif.

Platon, il semble bien que *ho théos* soit le Dieu par excellence, c'est-à-dire le Démiurge, tel qu'il apparaît déjà dans le *Politique* et dans le *Timée,* avec, cependant, de notables différences.

En effet, dans le chapitre consacré, au début du *Commentaire sur les Vers d'Or,* au respect qui est dû à la hiérarchie des êtres, les âmes humaines sont soigneusement distinguées des dieux. Sont appelés « Dieux immortels ceux qui conçoivent le dieu démiurge toujours et de la même manière »[23], tandis que l'âme humaine est soumise à des vicissitudes : tantôt elle conçoit le dieu *ποτὲ μὲν νοοῦσα τὸν θεόν*), tantôt elle l'oublie[24]. *Ho théos* ne peut désigner ici que le dieu démiurge. De même, c'est le Démiurge qui a établi les trois ordres d'êtres qui peuplent l'univers : « il a différencié la nature du premier de celle du second, et celle du second de celle du troisième » et, dans l'univers, « les êtres qui sont faits à l'image de la première pensée de Dieu (*τὰ πρὸς τὴν πρώτην νόησιν τοῦ θεοῦ γενόμενα*) doivent être les premiers dans le monde ...[25].

Il est aussi précisé, au milieu du *Commentaire sur les Vers d'Or,* que le Démiurge n'a créé que les genres des animaux, parce que la création d'aucun être mortel n'était digne de Dieu » (*οὐδὲν προσεχὲς τῶν θνητῶν δημιούργημα εἶναι τοῦ θεοῦ*)[26]. Vers la fin de son ouvrage, Hiéroclès affirme à nouveau que Dieu est le créateur de tous les êtres (*Ἔστι γὰρ ὁ θεὸς δημιουργὸς ... πάντων*)[27]. Nous pourrions multiplier de tels exemples.

Quant au mot *théos* sans l'article, il fait parfois allusion, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* à un dieu connu, déterminé, mais dont on ne précise pas l'identité, dans des tours négatifs ou dubitatifs qui conviennent à l'imprécision de la pensée. Ainsi, lorsqu'Hiéroclès affirme que les « afflictions ne sont pas aux hommes distribuées au hasard s'il existe un Dieu (*εἴπερ θεός*)[28], il parle bien d'un Dieu qu'il pourrait nommer, mais qu'il ne veut pas désigner plus explicitement, du même Dieu qui, quelques lignes auparavant, « châtie le vice par les instruments de sa justice » (*τῷ κωλύοντι τὴν πονηρίαν θεῷ...*)[29].

Il en va de même dans le tour négatif : « *Τοῦτο δὲ ταὐτόν ἐστι τῷ μὴ οἴεσθαι εἶναι θεόν, ἢ ὄντα μὴ προνοεῖν* » (Penser ainsi est croire que Dieu n'existe pas, ou que, s'il existe, il n'exerce aucune providence)[30], car nous savons que c'est le Démiurge qui exerce sa Providence sur le monde[31]; nous savons aussi que

[23] C. C. A. 25, 14—15; K. 8, 19—20.
[24] C. C. A. 26, 11—12; K. 9, 5—7.
[25] C. C. A. 27, 14—24; C. C. A. M. 53—54; K. 10, 2—13.
[26] C. C. A. 82, 12; C. C. A. M. 161; K. 53, 2.
[27] C. C. A. 159, 6—7; K. 108, 3—4.
[28] C. C. A. 78, 20—21; C. C. A. M. 153; K. 49, 15—17.
[29] C. C. A. 78, 17; C. C. A. M. 153; K. 49, 12—13.
[30] C. C. A. 79, 22—80, 1; C. C. A. M. 156; K. 50, 17—19.
[31] Cf. C. C. A. 82, 7 et ss; K. 52, 25 et ss.

« le lot échu à chacun en proportion de son mérite », c'est-à-dire sa Destinée, « dépend de la Providence de Dieu » (*ἠρτημένην τῆς ... προνοίας τοῦ θεοῦ*), et que « s'il n'y avait point de Providence divine » (*εἰ γὰρ μὴ εἴη θεοῦ πρόνοια*) « ... il n'y aurait pas d'ordre dans le monde »[32]. On trouve ainsi côte à côte, dans ce dernier exemple, *théos* avec l'article dans le tour affirmatif, et sans l'article dans l'expression dubitative, pour désigner le même Dieu, le Dieu-Providence, c'est-à-dire le Démiurge.

Le mot *théos* est encore employé sans article, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* dans des expressions toutes faites comme *ὁμοίωσις θεῷ, ἐπιστροφὴ πρὸς θεόν, théos* ayant alors le sens général de « divinité ». Ainsi, au début de son oeuvre, Hiéroclès nous assure qu'en suivant les préceptes généraux contenus dans les *Vers d'Or,* chacun peut « parvenir heureusement à ressembler à Dieu » (*τὴν πρὸς θεὸν ὁμοίωσιν εὐτυχήσειε*)[33]. Il affirme aussi plus loin que « l'ineffable sainteté que confère la foi gardée au premier *Serment* peut de nouveau se retrouver par le retour à Dieu » (*διὰ τῆς εἰς θεὸν ἐπιστροφῆς*)[34].

Cependant, même avec de telles expressions, l'article apparaît parfois devant *théos,* et c'est alors du Démiurge qu'il s'agit expressément. En effet, affirme Hiéroclès, les Dieux qui procèdent du Démiurge, qui attachent toujours à lui leur pensée, « le présent poème les appela *Dieux immortels* parce que jamais ils ne meurent, jamais ne perdent la ressemblance qu'ils ont avec Dieu » (*οὐδὲ ἀποϐάλλουσι τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσιν*)[35]. La proximité de *ὁ δημιουργὸς θεός*)[36] a imposé l'article ici devant *θεόν*[37].

L'expression *εἰς* (ou *πρός*) *νοῦν καὶ θεόν,* en revanche, ne paraît pas admettre l'article. A la fin d'un passage consacré à la différence qui sépare les Dieux immortels des âmes humaines[38], les unes ne s'écartant jamais du Dieu suprême[39], les autres s'en éloignant parfois, Hiéroclès propose à ces dernières comme voie de salut « le retour, par l'entremise de la réminiscence, à l'intelligence et à Dieu » (*τῇ δι'ἀναμνήσεως εἰς νοῦν καὶ θεὸν ἐπιστροφῇ*)[40], ce *théon* désignant le Dieu suprême, dont il a été question dans les lignes précédentes.

---

[32] C. C. A. 80, 12—15; C. C. A. M. 157; K. 51, 2—5.

[33] C. C. A. 22, 2 & 3; C. C. A. M. 40; K. 5, 16—6, 2 et 3.

[34] C. C. A. 35, 14; C. C. A. M. 70; K. 16, 4. Cf. cependant C. C. A. 138, 10 : *ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεόν,* mais K. 95, 21 : *ἐπιστρέφειν πρός θεόν.*

[35] C. C. A. 39, 3—5; C. C. A. M. 77; K. 18, 25—28.

[36] C. C. A. 38, 23; K. 18, 21.

[37] En C. C. A. 125, 5; K. 86, 13, nous lisons, à propos des préceptes contenus dans les *Vers d'Or* : « *ταῦτά σε ὁμοιώσει τῷ θεῷ* »; Cf. la note de Mullach : 5. *τῷ*] Curt.; om. M. G. — (Curt. = l'éd. de Curterius; M. = le codex Mediceus; G. = codices Gallici). Sur la valeur de l'éd. de Curterius, cf. F. W. Köhler, *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer,* Münster, 1965, p. 144. F. W. Köhler a préféré la leçon : *ταῦτά σε ὁμοιώσει θεῷ.*

[38] C. C. A. 25, 14 ss; K. 8, 19 ss.

[39] C. C. A. 25, 15; K. 8, 20—21.

[40] C. C. A. 27, 1 et 2; C. C. A. M. 51; K. 9, 17—18. Cf. C. C. A. 137, 17; K. 95, 5—6.

De même, en nous recommandant la mesure dans le boire et le manger, il nous enseigne qu'elle écarte tout ce qui pourrait empêcher une âme de se hâter vers l'intelligence et vers Dieu » (*τὴν πρὸς νοῦν καὶ θεὸν ἐπειγομένην ψυχήν*[41].

D'autre part, on peut citer comme exemple particulièrement net de *théos* pris dans le sens collectif de « les dieux», un passage consacré à la hiérarchie des êtres supérieurs : « Or, dans l'intervalle qui sépare les *Dieux Immortels* de ceux que nous avons appelés les *Dieux mortels,* il faut qu'il y ait nécessairement une autre espèce de Dieux plus estimables que les hommes, mais moins élevés que les Dieux Immortels » (*καταδεέστερον δὲ θεοῦ*)[42]. Nous approuvons la traduction de *théou* par « les Dieux Immortels »; il est bien question de la distance qui sépare les Dieux Immortels des dieux mortels d'une part; et d'autre part l'opposition entre *anthrôpou,* l'homme en général, l'humanité, et *théou* impose un sens « collectif » à ce dernier mot. On peut en dire autant de la même opposition effectuée par Hiéroclès entre l'humanité et la divinité pour affirmer l'immutabilité des espèces : l'espèce moyenne, parce qu'elle connaît toujours Dieu, est supérieure à celle des hommes, mais comme cette connaissance n'est pas invariable, elle est inférieure à l'espèce divine (*ὑποβέβηκε τοῦ θείου*), et les êtres intermédiaires « ne se sont pas élevés par amélioration du sein de la nature humaine vers un état meilleur et ce n'est pas non plus par suite de négligence qu'ils se sont rendus inférieurs à Dieu », c'est-à-dire aux Dieux immortels (*οὔτε ἀμελείᾳ ὑποβὰν ἐκ θεοῦ εἰς τὴν μέσην τάξιν*) — *ἐκ θεοῦ* reprenant *τοῦ θείου*[43].

Il peut même arriver, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* que la « divinité » de Platon devienne le Dieu d'Hiéroclès, c'est-à-dire le Démiurge. Voulant montrer, à la suite de Platon, que Dieu n'est pas responsable des malheurs qui accablent les hommes, Hiéroclès, dans un long développement, admet d'abord « l'hypothèse que tous les hommes seraient ... délivrés de leurs maux si l'organisateur du monde (*ὁ δημιουργός*) offrait et révélait à tous la connaissance de leur propre nature ». Comme tous les hommes ne sont pas délivrés de leurs maux, le Démiurge ne révèle donc pas à tous cette connaissance, mais seulement à ceux qui élèvent leurs regards vers lui pour contempler ses dons et pour les recevoir. « Dieu donc n'est pas la cause de ce qu'il

---

[41] C. C. A. 109, 5; C. C. A. M. 208; K. 75, 12—13. Le texte de ce passage n'est pas sûr; cf. l'apparat critique de Mullach, p. 109, note de la ligne 5. Cependant, comme Mullach, nous pensons que le mot *νοῦς* peut difficilement être omis, car il est effectivement question du *νοῦς* dans la phrase suivante, présentée comme la confirmation du passage étudié. F. W. Köhler a suivi le codex Mediceus et le Codex Vindobonensis et il a omis *νοῦν.* Notons en passant que le mot *νοῦς* désignant l'Intelligence divine ne prend pas l'article, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* sauf s'il est nettement déterminé par un nom ou par un adjectif, p. ex. : « *ὁ δημιουργικὸς νοῦς* » (C. C. A. 28, 12, K. 10, 26—27), « *ὁ νομοθέτης νοῦς* » (C. C. A. 117, 10, K. 82, 3).

[42] C. C. A. 27, 2—4; C. C. A. M. 52; K. 9, 18—21.

[43] C. C. A. 27, 10—14; C. C. A. M. 52—53; K. 9, 27—29; 10, 1—2.

ne montre pas ses biens à tous les hommes» (*Οὐκ ἄρα αὐτὸς αἴτιος τοῦ μὴ πᾶσι δεῖξαι*), « ... la faute en est à celui qui choisit. Dieu n'est pas responsable de nos malheurs» (*Θεὸς δὲ κακῶν ἀναίτιος*)[44]. On reconnaît les paroles prononcées par l'hiérophante du mythe d'Er de Platon, lors du choix, par les âmes, de leur genre de vie : « Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause» (*Αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος*)[45]. S'il s'agit bien pour Platon d'affirmer la non responsabilité de la divinité en général, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* en revanche, le contexte du mot *théos* impose à ce terme le sens de « démiurge» : c'est le Démiurge en effet qui, au début du développement d'Hiéroclès, pourrait révéler à tous les hommes la connaissance de leur propre nature, mais qui n'agit ainsi qu'envers ceux qui tendent leurs regards vers lui. Le Démiurge, désigné cette fois par *autos,* n'est donc pas la cause de la discrimination établie entre les hommes; Dieu, *théos,* et non plus la divinité, n'est pas responsable de nos malheurs. Hiéroclès a donc fait perdre à la formule de la *République,* prononcée à un moment décisif par l'hiérophante, son caractère vigoureusement antithétique et solennel, en l'insérant anonymement dans le cours de son raisonnement. Si elle y perd son relief, le *théos* qu'elle évoque, en revanche, est davantage personnalisé; ce n'est plus la divinité, c'est le Dieu démiurge, le dieu le plus élevé du *Commentaire sur les Vers d'Or.*

Il est en effet, dès le début de ce *Commentaire,* dans le chapitre consacré à la *taxis,* qualifié, en un raccourci saisissant, de créateur des dieux (*τὸν δημιουργὸν αὐτῶν θεόν*), de *θεὸς θεῶν* et de *θεὸς ὕπατος καὶ ἄριστος*[46]. Ce n'est pas sans précaution qu'Hiéroclès place ainsi le Démiurge au rang suprême. Il nous avertit tout d'abord que ceux qui veulent se conformer à la Loi divine et « rendre exactement aux Dieux *l'honneur* qui leur est dû » doivent « connaître et honorer les Dieux suivant *l'ordre* dans lequel l'ordonnateur du monde et leur père les plaça »[47]. La hiérarchie des êtres *(taxis)* et l'honneur *(timè)* qui leur est dû suivant le rang qu'ils occupent dans l'univers, sont garantis par la Loi divine[48]. Ce n'est point au hasard, en effet, que toutes les choses ont obtenu le rang qui leur est assigné; l'ordre résulte de la dignité de tous les êtres créés; ce qui était plus parfait fut placé au-dessus de ce qui était moins parfait — On comprend alors que le fait de penser aux dieux avec justesse, « de les estimer ce qu'ils sont, de leur garder le rang qu'ils ont reçu » permette à « nos pieux sentiments de remonter jusqu'au Dieu qui les créa », *que l'on peut alors légitimement appeler « le Dieu des Dieux, le dieu suprême*

---

[44] C. C. A. 161, 9; C. C. A. M. 299—300; K. 109, 10—11.
[45] Platon, *La République,* éd. E. Chambry, Paris, 1967, 617 e.
[46] C. C. A. 25, 9—11; K. 8, 14—16.
[47] C. C. A. 25, 4—6; C. C. A. M. 48; K. 8, 8—11.
[48] C. C. A. M. 60; Cf. C. C. A. 31, 4—6; K. 12, 16—19.

et très bon»[49]. En effet, dans un système aussi fortement hiérarchisé, connaître les Dieux, c'est connaître le Dieu des Dieux qui les domine tous.

Il est remarquable que Proclos commentant, comme Hiéroclès, le premier Vers d'Or[50], et plus particulièrement l'expression *νόμῳ ὡς διάκειται,* affirme que « la loi exprime l'ordre divin, selon lequel les êtres seconds dépendent toujours des premiers et sont remplis à partir des premiers. Or la loi en ce sens-là, prenant son point de départ dans les Intelligibles descend à la Cause démiurgique et, à partir de celle-ci s'avance vers le Tout et s'y fragmente »[51]. Il est clair que, pour Proclos, au-dessus de la cause démiurgique, existe le monde des Intelligibles, dont dépend, au niveau inférieur, cette cause démiurgique, alors que chez Hiéroclès, il ne semble rien y avoir au-dessus du Démiurge. Il n'est pas interdit de voir là, entre autres, une influence chrétienne, comme K. Praechter l'a suggéré[52]. Quant à W. Theiler, il explique la simplicité de la théologie d'Hiéroclès par sa dépendance à l'égard d'Ammonios Sakkas[53]; or, Ammonios Sakkas serait né de parents chrétiens et aurait pu garder certaines notions dues à son premier entourage.

Quoi qu'il en soit, l'expression *théos théôn* déjà signalée plus haut, pourrait bien trahir une origine sémitique[54]. Elle rappelle, certes, la fameuse interpellation du Démiurge aux dieux qu'il vient d'engendrer, dans le *Timée* de Platon : « *θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων* »[55]; mais si *théoi théôn* ne saurait signifier, dans le *Timée,* « dieux qui êtes les dieux d'autres dieux », comme l'a bien vu A. E. Taylor[56], *théos théôn,* en revanche, pourrait fort bien admettre le sens de « dieu des autres dieux », le Démiurge étant, chez Hiéroclès, le Dieu suprême, le Dieu de tous les êtres, et par conséquent des dieux secondaires comme les dieux-astres, les démons, les héros et les âmes humaines.

Il n'est peut-être pas indifférent, d'autre part, qu'Hiéroclès ait écrit : « *θεὸν ὕπατον καὶ ἄριστον* » plutôt que « *θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος* » comme Homère. Dans l'expression homérique, Zeus est en effet comparé aux autres dieux; il est un dieu parmi d'autres, il est seulement « le plus haut et le plus grand des

---

[49] C. C. A. 25, 8—11; C. C. A. M. 49; K. 8, 13—16.

[50] « *'Αθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διάκεινται τίμα* ».

[51] Proclos, *In Tim.* 1, p. 203—204; Fest. *Procl. Comm. sur le Tim.* 1, p. 263.

[52] Op. cit., p. 4. Sur cette question, cf. p. 55 ss.

[53] W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes,* in *Forschungen zum Neuplatonismus,* t. X, Berlin, 1966, p. 41.

[54] On trouve cependant assez souvent, dans la langue de la tragédie, avec des adjectifs, des tours tels que : *ἔσχατ' ἐσχάτων κακά,* littéralement : « les dernières des dernières injures » (Soph., *Phil.,* 65).

[55] *Timée,* 41 a. Sur les différentes interprétations de ce *θεοὶ θεῶν,* cf. G. François, op. cit., p. 273, n. 1. Cf. en particulier, Jamblique, *Les mystères d'Egypte,* Des Places, VII, 2 (262, 4), p. 196.

[56] A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, 1928, p. 248.

dieux »[57], une sorte de *« primus inter pares »,* tandis que chez Hiéroclès, il vient d'être qualifié de *théos théôn,* de « Dieu par excellence »; c'est ce dieu qui est, absolument, très haut et très grand, et non plus le plus haut et le plus grand des dieux.

Une remarque de K. Praechter[58] à propos du texte de Proclos que nous avons cité plus haut pourrait corroborer l'interprétation du Démiurge comme le dieu le plus élevé chez Hiéroclès. Dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* c'est le Démiurge qui est l'auteur de la *taxis* suivant laquelle les dieux encosmiques sont disposés : il faut en effet « honorer les Dieux qui habitent ce monde suivant l'ordre dans lequel ils ont été placés », ordre que la Loi démiurgique leur a fixé en même temps qu'elle fixait leur essence, plaçant les uns dans la première sphère, les autres dans la seconde, ceux-ci dans la troisième et ainsi de suite jusqu'à ce que soient remplis tous les cercles des cieux »[59].

Mais tout d'abord, celui qui parle des dieux « encosmiques » ne pourrait-il admettre, au moins implicitement, l'existence des dieux « hypercosmiques »? C'est ainsi que Saloustios, dans son traité *Des Dieux et du monde,* enseigne que « parmi les Dieux, les uns son « encosmiques », les autres « hypercosmiques ». « Par encosmiques », poursuit Saloustios, « je désigne les Dieux mêmes qui font le Monde; quant aux hypercosmiques, les uns font les essences des Dieux, les autres l'entendement, d'autres les âmes »[60]. Hiéroclès ne pouvait ignorer cette distinction entre les dieux, déjà bien établie avant lui chez Jamblique, Saloustios, l'empereur Julien[61] et, à son époque, chez Synesios et Proclos[62].

De fait, Hiéroclès emploie une fois, dans le *De Providentia,* le mot *hyperkosmios,* en commentant un passage du *Phèdre* de Platon[63]. « Lorsque Platon », dit-il, « affirme dans cet ouvrage « qu'à l'honneur de ce lieu supracéleste nul poète parmi ceux d'ici-bas n'a encore chanté d'hymne et jamais ne chantera d'hymne qui y soit proportionné »[64], il n'en parle pas alors comme d'un lieu au sens propre — ce dernier en effet est capable de contenir des corps —

[57] *Iliade,* XXIII, 43, trad. P. Mazon. Cf. *Il.* XIX, 258. Köhler (8, 16) a retenu la leçon *θεῶν ὕπατον καὶ ἄριστον.*

[58] Op. cit., p. 4.

[59] C. C. A. 24, 19—21; 25, 1—3; C. C. A. M. 47—48; K. 8, 3—8.

[60] Saloustios, *Des dieux et du monde,* texte établi et trad. par G. Rochefort, Paris, 1960, VI, p. 9 ss.

[61] Cf. *Sur la mère des Dieux,* 166 a, b, in *Discours de Julien l'empereur,* texte établi et trad. par G. Rochefort, Paris, 1963.

[62] Cf. Synésios, *L'Egyptien ou de la Providence,* rédigé en 399. (Cf. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène Hellène et Chrétien,* Paris, 1951, tableau synoptique à la fin de l'ouvrage.) Voir *ΑΙΓΥΠΤΙΟΙ,* in *Synesii Cyrenensis opuscula,* N. Terzaghi, Romae, 1944, 79 B, p. 79, l. 5—11.

[63] Photios, *Bibliothèque,* codex 251, Henry, t. VII, 464 a, 2, p. 199 (Tr. retouchée) —

[64] Trad. L. Robin in *Phèdre,* Paris, 1970, 247 c, p. 38.

mais par lieu, en revanche, il entend une essence et un genre de nature hypercosmique et intelligible » (*ὑπερκόσμιον καὶ νοητόν* ...).

Si nous nous en tenons à ce texte, nous constatons qu'Hiéroclès connaît un « lieu » hypercosmique et intelligible, tout comme Platon connaissait un « lieu » supracéleste *(hyperouranios)*; qu'il rapproche *hyperouranios, hyperkosmios* et *noètos* pour qualifier un même ordre de réalités, rapprochement d'ailleurs courant à son époque[65]. En effet, « deux antithèses s'établirent de bonne heure dans la pensée populaire : la première entre les divinités astrales en tant que dieux « sensibles » et une classe plus élevée de dieux « intelligibles »; l'autre, entre les dieux astraux en tant qu'*οὐράνιοι* ou *ἐγκόσμιοι* et un dieu ou des dieux plus élevés, qui sont *ὑπερουράνιοι* ou *ὑπερκόσμιοι*»[66]. Rien ne rappelle, chez Hiéroclès, les classifications si élaborées des hénades intelligibles, intellectuelles, hypercosmiques, encosmiques, etc... de Proclos[67]; il parle d'un lieu hypercosmique et intelligible en se référant à Platon, et des dieux encosmiques[68], mais nulle part des dieux hypercosmiques. Ce lieu peut constituer « l'habitat » d'un Dieu ou de dieux, et d'après le contexte du codex 251, il ne peut s'agir que du seul Dieu démiurge, semblable, sur ce point, au Dieu des chrétiens.

Il faut bien prendre garde cependant que « nonobstant des survivances nombreuses de vocabulaire et d'imagination, entretenues par une science commune avec celle des païens d'alors, les croyances chrétiennes sur la divinité et sur la destinée humaine ne sont plus liées essentiellement à un schéma spatial. Nous sommes dans un tout autre monde qu'avec Platon, Proclus ou l'Hermétisme ... Le christianisme ne s'est pas formé comme une philosophie religieuse : il est d'emblée une religion, et une religion spirituelle ... Si la cosmologie intervient ensuite, comme il est naturel en toute représentation humaine, c'est surtout pour fournir des images, soit en vue de décrire la vie spirituelle en la complexité de ses états, soit en vue de signifier la transcendance ».[69]

L'adjectif *hyperkosmios* est fréquemment employé par les Pères de l'église ainsi que la suite des deux épithètes *hyperouranios kai hyperkosmios*[70]; «Dieu surtout est *ὑπερκόσμιος* en même temps que *ὑπέρχρονος*[71]. Grégoire de Nazianze

---

[65] Cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, p. 333—334.

[66] Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. 283. Cf. ibid., p. 283, n. 3, à propos de l'opposition *ὑπερκόσμιος — ὑπερουράνιοι*

[67] Cf. p. ex. Proclos, *The Elements of Theology*, éd. Dodds, prop. 162—165, et le commentaire de Dodds, p. 282—283.

[68] Cf. C. C. A. 24, 20; 82, 14; 137, 7; 138, 5; K. 8, 3; 53, 4; 94, 18; 95, 15—16.

[69] Henri de Lubac, op. cit., p. 336.

[70] Ibid., p. 340—341. On trouvera là une liste des emplois de *hyperkosmios* chez les Pères.

[71] Ibid., p. 342.

précise ainsi la nature de la sainte Trinité : « Monade adorée en une Triade et Triade résumée en une Monade ... *ὑπερκόσμιος, ὑπέρχρονος, ἄκτιστος* »[72].

A l'opposé cependant du Dieu des chrétiens absolument transcendant, du Dieu démiurge hypercosmique d'Hiéroclès procèdent des dieux encosmiques, c'est-à-dire des dieux-astres, perceptibles, mais ce point ne faisait pas difficulté depuis que Jamblique, dans les *Mystères d'Egypte,* en s'inspirant d'ailleurs d'un passage de l'*Epinomis*[73], avait affirmé, à propos de la divinité des astres, « qu'à partir des modèles divins intelligibles et autour d'eux sont engendrées les statues visibles des dieux », et que « les choses d'ici-bas sont en continuité, d'un seul tenant, avec celles de là-haut »[74].

On peut donc affirmer que dans aucun passage des oeuvres d'Hiéroclès qui ont été conservées, on ne trouve la moindre mention de dieux hypercosmiques, et si l'auteur du *De Providentia* avait parlé de ces dieux dans ce dernier ouvrage, il paraît très vraisemblable, répétons-le, que Photios nous l'aurait rapporté.

---

[72] Saint Grégoire de Nazianze, *Discours* VI, in *P. G.,* t. 35, 749 c.
[73] *Epinomis,* éd. Des Places, Paris, 1956, 984 a I.
[74] *Les Mystères d'Egypte,* éd. Des Places, Paris, 1966, I, 19 p. 72.

CHAPITRE II

LE DÉMIURGE D'HIÉROCLÈS EST-IL « NOÉROS » OU « NOÈTOS »?

Si le Démiurge est véritablement le Dieu suprême d'Hiéroclès, on ne peut affirmer que ce dernier n'a pas dépassé le niveau du *noéron,* même dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*[75]. Il est vrai qu'il n'est pas toujours facile de distinguer *noètos* de *noéros.* Platon a souvent employé *noètos* dans le sens d'« intelligible »[76], mais il ne semble pas avoir connu l'adjectif *noéros*[77]. Ces deux mots sont assez souvent attestés, en revanche, dans les *Oracles Chaldaïques,* où leur sens n'est d'ailleurs pas nettement tranché. A. J. Festugière affirme en effet qu'il s'est opéré un « glissement de *νοητός* à *νοερός*, ou de *νοερός* à *νοητός*, qui sera une des caractéristiques du néoplatonisme et qui apparaît déjà en certains passages des *Oracles Chaldaïques* »[78]; il ajoute même que « l'équivalence *νοητός = νοερός* est commune dans les *Oracles* »[79].

Avec Jamblique cependant, le domaine du *noéron* va être plus nettement distingué de celui du *noèton.* Comme l'a depuis longtemps constanté K. Praechter, « Si chez Plotin le domaine du suprasensible avait embrassé l'Un primitif, le *Noûs* et l'Ame, à présent (c'est-à-dire avec Jamblique), entre l'Un primitif et l'hypostase suivante, prend place une deuxième unité. La sphère du *Noûs* se fend : au-dessous du *κόσμος νοητός* se glisse le *κόσμος νοερός*; un *Noûs* plus ample sert de médiateur avec les âmes; au lieu de l'Ame unique de Plotin nous en recevons trois »[80]. Ainsi Jamblique, par exemple dans le *Protreptique*[81], distingue nettement le monde des Intelligibles de celui des Intelligences. Plus tard, l'empereur Julien, dans son discours *Sur Hélios-Roi*[82] développera la notion du *kosmos noéros* et de la médiété, tandis que Synésios de Cyrène,

---

[75] Cf. I. Hadot, *Le système théologique de Simplicius dans son Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* in *Le Néoplatonisme,* Paris, 1971, p. 266; Cf. C. C. A. 184, 13 ss.; 185, 1 ss.; K. 121, 19 ss.

[76] Cf. E. Des Places, *Platon, Lexique,* Paris, 1970; t. II, s.v.

[77] On trouve peut-être ce mot une fois dans le *Premier Alcibiade,* 133 c; cf. l'éd. Maurice Croiset, Paris, 7e éd., 1959.

[78] *La révélation d'Hermès Trismégiste,* t. IV, Paris, p. 113.

[79] Ibid., t. V, p. 133, n. 2. Cf. Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus,* Paris, 1968, t. I, p. 99 : « La plupart des historiens du néo-platonisme s'accordent ... à penser que c'est Jamblique qui le premier opposa les *νοητά* aux *νοερά* comme deux plans de la réalité divine. »

[80] Cf. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus,* « *Genethliakon* », 1910, p. 115.

[81] *Jamblichi Protrepticus,* éd. Pistelli, Lipsiae, 1888, p. 17, 28 ss.

[82] *Sur Hélios-Roi,* in *Discours de Julien empereur,* éd. C. Lacombrade, Paris, 1964; voir la préface, p. 85—88.

en particulier dans ses *Hymnes,* ne cessera d'invoquer Dieu, maître des *kosmoi noéroi* et des *kosmoi noètoi*[83].

Lorsqu'Hiéroclès rédigea son *Commentaire sur les Vers d'Or,* la distinction entre le *κόσμος νοερός* et le *κόσμος νοητός* était donc nettement établie; Synésios, qui lui est de peu antérieur, la respectait; Proclos, son contemporain, la proclamait : « Ce Monde visible », dit-il, « n'est pas de la même sorte que les Mondes intelligibles ou intellectifs »[84]. L'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* et du *De Providentia,* qui emploie *noéros* et *noètos* la connaissait donc et il est peu vraisemblable que ces deux adjectifs aient été pour lui simplement équivalents, comme c'est le cas dans les *Oracles Chaldaïques*[85].

Hiéroclès déclare dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* à propos de la tétrade, qu'elle « est la cause créatrice et ordonnatrice de tout, Dieu *intelligible (noètos)* ... qui créa le dieu qui règne dans le ciel et dans le monde sensible »[86]. Le commentaire de ce passage par M. Meunier[87] : « Ce dieu céleste et sensible est le dieu qui se manifeste dans l'ordonnance harmonieuse du monde. Il est, dit Platon[88], l'image du Dieu intelligible, de la pure Intelligence qui vit au-delà de toute pensée formelle et qui est la parfaite Unité » nous paraît rapprocher de façon trop tendancieuse Hiéroclès — et Platon — de Plotin et des néo-platoniciens.

Assurément certaines expressions de l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* rappellent la fin du *Timée* : « ... Vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, Dieu sensible formé à la ressemblance du Dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait, le Monde est né : c'est le Ciel qui est un et seul de sa race »[89]; mais, d'une part, ce dieu sensible, dans le *Timée,* n'est pas le dieu qui se manifeste dans l'ordonnance harmonieuse du monde, ce qui pourrait prêter à confusion avec le Démiurge; il est, purement et simplement, le Monde (*ὅδε ὁ κόσμος*), « le Ciel qui est un et seul de sa race »; il est, d'autre part, l'image du Dieu intelligible, c'est-à-dire du Démiurge, ou de l'Idée du Bien — la question est fort controversée[90] — et certainement pas de « la parfaite Unité », de « l'Un inaccessible et caché », conception postérieure à Platon. Hiéroclès ne dit rien de plus : d'après lui la tétrade démiurgique, dieu intelligible, est la cause du dieu céleste et qui tombe sous les sens, c'est-

[83] Cf. *Synesii Cyrenensis Hymni,* éd. Terzaghi, Romae, 1939, en particulier la notice de *l'Hymne II* (=IV), p. 172.

[84] Fest. op. cit. t. I, p. 25; *In Tim.* t. I, p. 3, 17.

[85] Cf. cependant I. Hadot : *Ist die Lehre des Hierokles vom Demiurgen christlich beeinflusst?* in *Festschrift für Carl Andresen.* Göttingen — 1979. p. 266, n. 35.

[86] C. C. A. 130, 2—4; C. C. A. M. 245; K. 89; 12—14.

[87] C. C. A. M. 245, n. 2.

[88] M. Meunier renvoie à *Timée* 92.

[89] *Tim.* éd. A. Rivaud, 92 c, p. 228. A. E. Taylor, op. cit., p. 648, pense qu'il ne faut pa sous-entendre *θεοῦ* après *τοῦ νοητοῦ*.

[90] Cf. p. ex. *Timée,* éd. A. Rivaud, notice, p. 36—38.

à-dire du Monde. Le Démiurge est le seul être intelligible et il donne naissance au cosmos divin.

Le même enseignement est donné dans le codex 251 de la *Bibliothèque* de Photios. Ce dernier nous a transmis en effet l'exposé rigoureux de la hiérarchie des êtres dans le *De Providentia*[91] : Providence et ordre du monde *(taxis)* « se répandent à partir du Dieu démiurge sur tous les genres immortels ». Ici aussi le Démiurge est présenté comme le maître de la hiérarchie; elle part de lui *(apo)*; il ne se confond pas avec elle; il est au-dessus d'elle.

La *taxis* et la Providence s'exercent en premier lieu sur les genres immortels, « surtout et tout naturellement sur les premiers d'entre eux, qui tiennent directement de lui leur origine, qui viennent immédiatement à sa suite, et jouissent de la participation la plus complète *aux biens intelligibles* »[92].

Remarquons en passant qu'Hiéroclès emploie l'adjectif *noètos* au pluriel, ou pour qualifier les biens dispensés par le Démiurge, comme ici, ou pour nous rappeler, dans une comparaison entre le Philosophe et l'Amoureux d'après Platon, que l'Amoureux est celui « qui s'est évertué à atteindre aux biens intelligibles »[93]. De même, si les âmes humaines imitent les êtres éthérés, « elles jouissent de la contemplation des intelligibles »[94]. Il s'agit ainsi des biens intelligibles, mais il n'est à aucun moment question de dieux intelligibles; il n'y a, pour Hiéroclès, qu'un Dieu intelligible.

Les genres éternels bénéficient donc de l'ordre et de la providence pour autant qu'ils sont rapprochés du Démiurge. Il y a en effet trois genres d'êtres intellectuels encosmiques[95], écrit Hiéroclès : celui des êtres célestes, celui des êtres éthérés, celui des âmes humaines. L'expression « *ἐγκοσμίων νοερῶν* nous permet de définir le contenu du monde intellectuel par rapport au monde intelligible, chez Hiéroclès. Le monde intelligible est celui du Dieu démiurge; ce dernier est le *νοητὸς θεός*. En effet, lorsque le *τρίτον νοερὸν γένος*, c'est-à-dire celui des âmes humaines, conçoit Dieu, il peut recueillir les fruits de la vision des intelligibles (*τῶν νοητῶν ... τὴν θέαν*), mais les êtres qui ne conçoivent jamais Dieu, qui ne possèdent ni intelligence ni raison, ne peuvent prétendre ressembler au Dieu intelligible[96]. Le Dieu démiurge, seul Dieu intelligible, réside dans les régions intelligibles et hypercosmiques, avec ses biens intelligibles auxquels participent plus ou moins tous les immortels.

Quant à ces derniers, ils habitent les lieux encosmiques et intellectuels. Ainsi, pour Hiéroclès, *enkosmios* et *noéros* sont pratiquement équivalents. Les

---

[91] *Photius, Bibliothèque*, éd. R. Henry, t. VII, Paris, 1974, codex 251, 461 b, 32—33, p. 193. Traduction personnelle.
[92] Phot., *Bibl.* t. VII, 461 b, 34—36, p. 193.
[93] Ibid., 464 b, 11—12, p. 200.
[94] Ibid., 462 a, 20—21, p. 194.
[95] Ibid., 461 b, 37, p. 193.
[96] Ibid., 462 a, 26—27, p. 194.

êtres célestes, éthérés, et les âmes humaines, sont encosmiques et intellectuels, car tous ont plus ou moins la notion d'un Dieu intelligible. Tandis que pour Jamblique, comme pour Julien, le *kosmos noéros* semble réservé aux divinités intermédiaires entre le monde intelligible et le monde sensible[97], sans que l'on sache exactement où s'arrête l'emprise du *noéron*[98], chez Hiéroclès le domaine du *noéron* est nettement délimité. Est intellectuel tout ce qui est immortel et dans le monde, dieux et âmes humaines, tout ce qui conçoit le Dieu intelligible. L'intellectuel est alors pleinement intermédiaire entre l'intelligible et le sensible. Le genre humain est rattaché sans équivoque au monde intellectuel en tant que « dernier des genres divins »[99].

« Après le troisième genre d'êtres intelligents » vient « ce qui, de nature, est in-intelligent (*ὃ δὴ φύσει ἐστὶν ἀνόητον*)[100], genre auquel l'homme est d'ailleurs rattaché par son corps. Donc, au domaine du *noéron* succède le domaine de l'*anoèton,* privé de raison. Il n'existe pas de forme négative pour l'adjectif *noéros* comme il existe *anoètos* pour *noètos*, car il n'y a, en fait, que deux catégories d'êtres, comme l'enseignait déjà Platon : les *noètoi,* doués de raison *(logikoi)*et les *anonètoi,* qui en sont dépourvus *(alogoi),* les *noéroi* entrant dans la même catégorie que les *noètoi* parce qu'ils ont la raison.

Plus particulièrement, chez Hiéroclès, les *noéroi* participent aux biens intelligibles dispensés par le seul Dieu intelligible, le Démiurge[101], alors que les êtres *anoètoi* en sont totalement privés[102].

On peut saisir ainsi, nous semble-t-il, *la position ambiguë d'Hiéroclès, à mi-chemin entre la conception néo-platonicienne de Dieu et du monde, et la conception chrétienne*[103]. Si, pour les chrétiens, il y a, comme nous l'avons déjà vu, « d'une part, multiforme, la créature, matérielle ou spirituelle; d'autre part, transcendant, unique, le créateur », et si les néo-platoniciens demeurent « entièrement fidèles à rechercher une transcendance par degrés continus », s'ils accumulent « les superlatifs pour passer au-delà même de l'esprit »[104], Hiéroclès, quant à lui, enseigne un Dieu intelligible, hypercosmique, le Démiurge, et ne semble pas remonter au-delà; mais ce Dieu est « pensé », plus ou moins souvent, avec plus ou moins d'intensité, par les êtres intellectuels qui partagent le *noûs* et le *logos* avec lui. Il est, en revanche, radicalement différent des êtres privés de raison.

Hiéroclès peut croire ainsi en un seul Dieu hypercosmique et démiurge;

---

97 *Sur Hélios-Roi,* éd. Lacombrade, Notice, p. 85 ss.
98 Ibid., p. 87—88.
99 Phot., *Bibl.,* ibid., 462 a, 7—8, p. 193.
100 Ibid., 462 a, 24, p. 194. Traduction retouchée.
101 Phot., *Bibl.,* ibid., 461 b, 37 ss, p. 193.
102 Ibid., 462 a, 24—25, p. 194.
103 Voir, pour une opinion contraire, I. Hadot, op. cit. en entier.
104 Cf. H. de Lubac, op. cit., p. 332—333.

il n'en conserve pas moins la participation des biens intelligibles par les êtres intellectuels[105]; il n'y a pas rupture entre le domaine du *noèton* et celui du *noéron;* le véritable hiatus se situe entre le monde intelligible- intellectuel et le monde inintelligent et sensible *(aisthèton)*. Nous retrouvons ainsi chez Hiéroclès l'opposition fondamentale du platonisme originel entre le monde sensible et le monde intelligible.

C'est ainsi que la Nature a modelé « l'univers apparent sur l'harmonie divine » ... et qu'elle « a réfléchi la beauté divine, tantôt d'une ou d'autre façon, dans toutes les formes répandues dans le monde ». Le monde intellectuel, le monde des âmes humaines, est donc une image du monde intelligible[106].

De même que l'ordre et l'harmonie règnent au sein du monde intelligible, de même ils doivent se manifester dans le monde intellectuel. C'est pourquoi la Nature « a prescrit au corps céleste d'entourer le cercle de l'univers, et au corps de la terre, d'en être le centre ». Si Hiéroclès nous avertit ensuite que « dans une sphère, le centre, sous un certain rapport, peut être regardé comme le commencement, et sous un autre, comme le terme de ce qu'elle contient en soi »[107], c'est pour nous faire entendre que, dans la seconde hypothèse, il y a dégradation de la circonférence vers le centre[108].

De fait, dans la sphère du monde, « si les régions supérieures sont ornées d'astres » — et les astres sont des êtres divins — « et si, au-dessous d'eux, existent des êtres intelligents » — ce sont les êtres intermédiaires : démons, héros, âmes humaines —, « la terre n'est ornée que de plantes et d'animaux qui n'ont en partage que la sensation seule »[109]. Les régions supérieures du monde constituent donc l'habitat des êtres intelligents; son centre, c'est-à-dire la terre, celui des êtres sensibles, et la coupure est nette entre le *kosmos noéros* et le *kosmos aisthètos.*

Un pont est cependant jeté sur l'abîme qui sépare les êtres raisonnables des êtres privés de raison. « Entre ces deux sortes d'êtres si distants les uns des autres, l'homme tient le milieu » *(mésotès)*. L'essence de l'homme en effet « se tient à la limite » du monde spirituel et du monde matériel; elle « oscille » entre deux états, « tantôt vivant là-haut d'une heureuse vie intelligente, et tantôt s'attachant ici-bas à tous les troubles du domaine sensible »[110].

Puisque l'homme est esprit et chair, puisqu'il constitue ainsi un point de rencontre entre le monde intellectuel et le monde sensible, il est soumis à l'in-

[105] Cf. p. 31—33.
[106] C. C. A. 137, 4—6; C. C. A. M. 261; K. 94, 15—18.
[107] C. C. A. 137, 9—12; C. C. A. M. 261—262; K. 94, 20—23.
[108] Cf. Marcel Caster, *Harmonies de l'Univers Paîen,* dans *Pyrénées,* Toulouse, 9, nov.-déc., 1942, p. 271.
[109] C. C. A. 137, 12—14; C. C. A. M. 262; K. 95, 1—3.
[110] C. C. A. 142, 12—15; C. C. A. M. 271; K. 98, 3—7.

fluence plus ou moins grande de l'un et de l'autre monde. C'est pourquoi l'adjectif *noéros* est souvent opposé par Hiéroclès à la lourdeur du corps charnel.

C'est le char lumineux de l'âme, tout d'abord, (*τὸ αὐγοειδὲς ὄχημα*)[111] qui doit fuir peu à peu toutes les choses terrestres, se dépouiller « de toutes les souillures dont il s'est rempli en s'unissant avec un corps *matériel* », pour se rapprocher « de la perfection *intellectuelle* de l'âme »[112]. C'est l'âme ensuite, que le philosophe ne doit pas étouffer sous le corps : « Il choisira donc des aliments et des exercices qui, n'engraissant pas démesurément le corps, ne puissent pas lui donner de prévaloir sur les opérations de l'esprit ». En effet, il ne faut pas se préoccuper seulement d'un corps, « mais d'un corps au service de la pensée »[113]. C'est à la raison de maintenir la juste mesure dans le composé humain, et d' « adapter la complexion du corps à l'exercice des facultés intellectuelles de l'âme »[114]. *L'antagonisme, à l'intérieur de l'homme, entre le monde intellectuel et le monde sensible est donc constant, et il faut veiller à ce que la pensée ne soit pas étouffée par la chair.*

Poursuivant son raisonnement, Hiéroclès montre que le régime athlétique est à rejeter, car il n'a soin que du corps sans s'occuper de l'âme : « La raison s'écarte donc de ce mode d'exercice, appelé exercice gymnique, parce qu'il fait obstacle à la lumière intellectuelle de l'âme » (*τῷ νοερῷ φωτὶ τῆς ψυχῆς*)[115].

L'expression *φῶς νοερόν* est reprise par l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* lorsqu'il parle de l'action de la Tétractys dans le monde : « Elle déverse sur l'univers entier, comme une *lumière intelligente* et pure le bien qui lui est propre »[116]. Le bien qui appartient en propre à la tétractys, c'est-à-dire au Démiurge, être intelligible, est donc comparé à une lumière qui illumine le monde, et cette lumière, dans le monde, est naturellement qualifiée d'« intelligente ». L'âme humaine, qui appartient au monde intellectuel, baigne dans cette lumière du bien divin. Elle est une parcelle de cette lumière, et c'est ainsi qu'Hiéroclès a pu parler plus haut de « la lumière intellectuelle de l'âme ».

---

[111] Cf. la IVe partie consacrée au corps lumineux.
[112] C. C. A. 170, 14; 171, 1—3, C. C. A. M. 314—315; K. 113, 20—24.
[113] C. C. A. 105, 12—14; C. C. A. M. 202; Trad. légèrement retouchée; K. 72, 10—12.
[114] C. C. A. 105, 9—11; C. C. A. M. 202; K. 72, 7—10.
[115] C. C. A. 105, 17—18; C. C. A. M. 202; K. 72, 15—17. Cf. Platon, *Républ.*, III, 407 b ss.
[116] C. C. A. 133, 18; C. C. A. M. 253; K. 92, 3.

CHAPITRE III

LE NOÛS CHEZ HIÉROCLÈS

1. *Le phôs noéron*

Le feu et la lumière, celle du Soleil en particulier, ont tenu un rôle de premier plan dans les croyances religieuses du monde ancien. Pour les Pythagoriciens déjà, les dieux-astres, faits de feu, tournent autour du feu central[117]; pour Héraclite, Dieu est fait de feu; tout ce que nous voyons est sorti du feu et y retournera. Platon regarde les corps célestes comme des êtres divins[118]; le stoïcisme accentuera cette tendance. En effet, le feu chez les stoïciens, « constitue ... l'âme des choses, et, dans l'âme, la portion intelligente, le *νοῦς*. Une vie, une âme, un intellect particulier humain ou démonique sont des parcelles détachées de l'âme ignée universelle qui enveloppe et pénètre le Tout »[119].

Il faut préciser que « le feu divin était chez les stoïciens non le feu qui dévore, mais l'éclat lumineux (*φῶς*, *αὐγή*) »[120]. La littérature hermétique, mélange de platonisme, d'aristotélisme et de stoïcisme[121] désigne parfois le Dieu suprême par le terme de Lumière[122], et dans les *Oracles Chaldaïques,* nombreuses sont les allusions à la lumière divine[123].

Plotin, à propos de la vision de l'Intelligence, affirmera : « C'est une lumière qui voit une autre lumière, de la lumière qui se voit elle-même. Cette lumière éclaire l'âme de ses rayons, et la rend intelligente en la faisant semblable à elle-même, la lumière d'en haut »[124]. L'âme est donc, d'après Plotin, une lumière intelligente qui voit la lumière intelligible et s'efforce de lui ressembler.

De même Jamblique, dans les *Mystères d'Egypte,* assimile les dieux et les êtres « médians », dont l'âme, à la lumière et au feu. « Le feu des dieux », dit-il, « resplendit indivisible, inexprimable »[125], et ce feu se dégrade, depuis

---

[117] Cf. A. Rivaud—Varet, *Histoire de la philosophie* t. 1, 1960, p. 87. Cf. aussi Ch. Mugler, *Deux thèmes de la Cosmologie grecque : Devenir cyclique et Pluralité des mondes,* Paris, 1953, p. 71. Voir : *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Diels—Kranz, t. 1, 1961, Philolaos, p. 410, Frag. 7, Stob. *Ecl.* 1, 21, 8. (p. 189, 17 W.) Cf. Ibid., p. 403, 16, 17

[118] Cf. p. ex. *Timée,* 40 a ss.

[119] Rivaud—Varet, op. cit., t. 1, p. 381.

[120] E. Brehier, *La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* t. 64, 1911, p. 13.

[121] Cf. Nock—Festugière, *Hermès Trismégiste,* Paris, 1960, t. 1, *Préface,* p. V.

[122] Ibid., *Poimandrès,* p. 8, 15—16.

[123] Cf. *Oracles Chaldaïques,* E. des Places, Paris, 1971, Frg. 115, p. 95. Cf. aussi Frg. 121, p. 96; Frg. 139, p. 100 et le commentaire p. 144.

[124] Plotin, *Ennéades,* éd. E. Brehier, V, 3, 8, p. 59.

[125] *Myst. d'Egypte,* II, 4, p. 84.

les archanges jusqu'aux âmes humaines. Le feu des âmes humaines est divisé, comporte de nombreuses espèces et est mêlé à beaucoup d'éléments cosmiques[126].

L'empereur Julien, grand admirateur de Jamblique qui avait souligné l'importance du monde intellectuel, inséré entre les deux mondes de Platon[127], fit porter son effort sur Hélios, maître du *kosmos noéros*[128]. En effet, « comme il touche à l'unité du Premier Principe et à la multiplicité du monde visible, sa lumière ineffable, qui « se divise et demeure entière », possède l'étonnant pouvoir de fractionner ce qui, par nature, est un, soit l'Esprit, et d'unifier ce qui, par nature, est multiple, soit la Matière »[129].

Les contemporains d'Hiéroclès ont à leur tour utilisé l'expression *phôs noéron*. Ainsi, Proclos parlant de l'Intellect particulier, affirme que, par l'intermédiaire des âmes angéliques et démoniques, les âmes individuelles participent aussi, quelquefois, à la *Lumière Intellective*[130]. Toujours d'après Proclos, le Soleil peut être considéré « comme encosmique et comme hypercosmique, pour autant qu'il fait rayonner la lumière divine, de même que le Bien fait rayonner la Vérité qui rend divines et les classes intelligibles et les intellectives ... comme Zeus[131] allume et répand la lumière intellective et démiurgique dans tous les dieux hypercosmiques »[132].

On peut remarquer que Proclos, comme Hiéroclès, rapproche les notions de Bien et de Lumière, mais alors qu'Hiéroclès compare le Bien qui est propre à la Tétractys à une lumière qui se répand dans le monde, chez Proclos, le Bien fait rayonner la Vérité. Pour le premier, la Tétractys, c'est-à-dire le Démiurge, est le foyer du Bien; pour le second, le Bien est le foyer de la Vérité qui se répand sur les classes intelligibles et intellectives, alors que Zeus, le *Noûs*-démiurge, allume seulement une lumière intellective et démiurgique[133]. Le Démiurge n'occupe pas le même rang chez Hiéroclès que chez Proclos.

L'expression *phôs noéron* était donc courante à l'époque d'Hiéroclès. On trouve aussi dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* l'expression *theion phôs*, mais son sens reste banal. Celui qui sait honorer Dieu, écrit Hiéroclès, c'est celui « qui fait de son âme une effigie divine, et qui prépare son esprit comme

---

126 Ibid., p. 85.

127 Platon pouvait cautionner la croyance au Dieu—Soleil; Cf. *La République*, éd. E. Chambry, Paris, 1967, VI, 508 b—c. Ainsi le Soleil illumine le monde visible, tandis que le Bien rayonne dans le monde intelligible.

128 Cf. *Sur Hélios-Roi*, éd. Lacombrade, Notice, p. 84 ss.

129 Ibid., p. 87. Sur la nature de la lumière, sur ses qualités, cf. *Sur Hélios-Roi*, éd. Lacombrade, p. 105—106.

130 Fest., op. cit., t. II, p. 81; *In Tim*, t. I, p. 245, 20 ss.

131 D'après Proclos, Zeus est le Noûs démiurgique (*In Remp.*, Kroll, 1965, I, 98; 27) et le démiurge universel (*in Crat.*, 88, 10).

132 Fest. op. cit., t. IV, p. 110; *In Tim.* p. 83, 1 ss.

133 Cf. *In Tim.*, t. 1, p. 310, 7 ss. La source de Proclos et d'Hiéroclès est en Platon, *Rép.*, VI, 508 d ss.

un temple pour y recevoir la divine lumière »[134]. L'âme qui recevra ainsi la lumière qui rayonne du Démiurge deviendra à son tour une lumière intellectuelle. Si Hiéroclès n'emploie pas *phôs noèton* pour caractériser l'éclat qui émane du Démiurge, dieu suprême, c'est peut-être parce que, sous l'influence de philosophes comme Julien, on était habitué à considérer Hélios-Démiurge comme dieu médiateur, dispensateur du *phôs noéron*[135].

On trouve une autre allusion à la lumière divine dans un passage de portée morale, lorsqu'Hiéroclès affirme que les insensés sont portés au mal « par l'obstination qu'ils mettent à ne point lever les yeux vers la divine lumière et à ne pas entendre les véritables biens »[136]. La lumière divine est rapprochée des biens véritables, mais Hiéroclès emploie à dessein des expressions vagues; il répugne à s'aventurer dans les mondes des Intelligences ou des Intelligibles, soit qu'il ne veuille pas accabler son lecteur sous une érudition trop lourde, soit qu'il cherche à ne pas attirer l'attention sur la place qu'il attribue au Démiurge — place qui, aux yeux des païens, pouvait passer pour un compromis avec le christianisme —, soit encore pour ces deux raisons à la fois.

2. *Le noéron joue un rôle d'intermédiaire*

Si les hommes du commun laissent trop souvent la matière étouffer la lumière intelligente qui réside en eux, d'autres, peu nombreux, les vrais philosophes, l'entretiennent soigneusement en leur âme; ils sont alors comme un reflet de la divinité et peuvent éclairer les autres hommes. Particulièrement vénérables sont « ceux qui, les premiers, ont imposé des noms aux choses », ont su libérer ainsi leur esprit des contraintes de la matière et faire de leurs pensées « des images propres à manifester les concepts qu'ils se formaient des choses intelligibles »; « ils se sont tournés vers les intelligibles et dans la plénitude que leur a procurée cette conversion » (*τῇ πρὸς τὰ νοητὰ ἐπιστροφῇ πληρωθέντες*) « ils sont devenus lourds de fécondité intellectuelle » (*ἐγκύμονες γενόμενοι νοερῶν ὠδίνων* ...). Aussi s'en sont-ils délivrés en émettant des sons qui ont donné aux choses leurs noms. Ces noms qui représentent « les qualités spécifiques des choses » permettent à ceux qui comprennent justement leur signification de se tourner vers l'essence même des choses désignées[137].

[134] C. C. A. 32, 3; C. C. A. M. 62—63; K. 13, 12.

[135] La religion du Soleil n'a pas laissé de trace dans l'oeuvre d'Hiéroclès. Le Soleil n'est nommé qu'une fois dans le *Comm. sur les Vers d'Or* (Cf. C. C. A. 165, 1 ss; C. C. A. M. 306; K. 111, 5 ss.). Cf. en revanche, Proclos, p. ex. *Εἰς Ἥλιον*, in *Procli Hymni*, éd. Ern. Vogt, Wiesbaden, 1957, p. 27.

[136] C. C. A. 148, 12—13; C. C. A. M. 280; K. 101, 21—23.

[137] C. C. A. 155, 6 ss.; C. C. A. M. 291 (Traduction retouchée); K. 105, 23 ss.

Déjà Socrate, dans le *Cratyle* de Platon, avait affirmé « que les choses ont par elles-mêmes un certain être permanent », que « les noms qui désignent les choses doivent distinguer leur réalité »[138], que « ce n'est donc pas le premier venu qui peut fixer les noms, mais le législateur sous la direction du dialecticien »[139]. Ainsi, « il s'agit d'imiter l'essence de chaque objet par des lettres et par des syllabes ».

De même, pour Hiéroclès, le langage doit exprimer l'essence *(ousia)* et les activités *(énergeiai)* des êtres; « il faut surtout chercher l'exacte propriété des noms, dans les dénominations qui servent à désigner les choses éternelles », particulièrement quand il s'agit des noms des dieux[140]. Hiéroclès décrit alors le passage des *noèta* dans le monde sensible par l'entremise de l'âme humaine qui les reçoit en elle, c'est-à-dire dans le monde intelligent, et les expulse, sous la forme de symboles matérialisés par la voix humaine, dans le monde sensible.

Platon parlait plus précisément d'une imitation de l'essence des objets par des lettres et des syllabes; mais nous assistons, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* à une sorte d' « incarnation » de l'intelligible dans le sensible. Le rôle d'intermédiaire joué par l'Intelligence entre l'Intelligible et le Sensible est nettement souligné par des comparaisons concrètes : ceux qui, les premiers, ont donné leurs noms aux choses divines se sont *tournés* vers les choses intelligibles; ils se sont *remplis* de leur contemplation. L'Intelligible contemplé par l'Intellectuel le *féconde,* pour ainsi dire; les hommes sont alors *engrossés* des conceptions de leur esprit; le mot *ôdines* désigne aussi bien les douleurs de l'enfantement que le produit de l'enfantement lui-même, car il s'agit, en dernier lieu, d'un véritable *accouchement.* C'est en passant aux sons en temps voulu que les hommes privilégiés projettent leurs pensées, reflets du monde intelligible, dans le monde sensible, « en donnant aux choses leurs noms », qui ainsi enfantés permettent de « connaître l'essence même des choses désignées. » Ces noms devenus les images des intelligibles, les symboles des pensées conçues par les premiers hommes pour désigner les choses divines, ont constitué pour eux « le terme de leur contemplation ». Aussi bien sont-ils pour nous « le commencement de la découverte de l'intelligence des choses »[141].

Grâce à l'alternance du concret et de l'abstrait, au pouvoir évocateur du vocabulaire technique de la parturition appliqué au passage des intelligibles dans le monde sensible, Hiéroclès, en respectant la stricte hiérarchie entre le *kosmos noètos,* le *kosmos noéros* et le *kosmos aisthètos* a su traduire, de façon peut-être plus saisissante que Platon, la venue en notre monde des Intelligibles par la parole.

---

[138] *Cratyle,* éd. Meridier, Paris, 1961, 386 e.
[139] Ibid., 390 d.
[140] C. C. A. 154, 24; 155, 1 ss.; C. C. A. M. 291—292; K. 105, 16 ss.
[141] C. C. A. 155, 6—16; C. C. A. M. 292; K. 105, 23—27, 106, 1—7.

Nous avons été contraint, pour la commodité de l'exposé, de parler séparément des mondes intelligible, intellectuel et sensible, mais en fait chacun de ces mondes se retrouve dans les deux autres, comme Proclos l'a opportunément rappelé. Si le monde est une copie, affirme-t-il d'après Platon [142], « il ressemble à l'Univers Intelligible ... Tu as donc dans l'Univers Sensible la plus belle des copies, dans l'Univers Intellectuel la meilleure des causes, dans l'Intelligible le plus divin des modèles, et chacun de ces trois partout puisque l'Univers Sensible participe à l'Intellect et à l'Etre, que l'Univers Intellectif contient unitivement les Sensibles, secondairement les Intelligibles, et que l'Intelligible a embrassé à l'avance de façon principielle et unifiée et les Intellectuels et les Sensibles »[143].

Hiéroclès, cependant, a mis très nettement l'accent dans son oeuvre sur le monde de l'Intelligence, intermédiaire entre la divinité suprême et l'âme humaine. L'action de ce *noûs* est semblable à celle de la lumière : il illumine l'âme[144] : « Les vertus en effet », dit-il, « font rayonner surtout dans l'âme raisonnable la lumière qu'elles tiennent de l'Intelligence »[145]. Ainsi s'explique l'affinité de la partie la plus haute de l'âme humaine, de son *noûs*, parcelle de l'âme universelle, avec la lumière divine.

3. *L' « Illumination » de l'âme*

Le rôle privilégié de l'« illumination » est bien mis en relief dans le passage suivant, qui en résume les effets sur l'âme, ainsi que les conséquences de son absence : « Une nature raisonnable, en effet, quand elle jouit de l'illumination qui lui est propre, ne veut que ce qu'enjoint la loi divine, et l'âme, qui se détermine selon l'ordre de Dieu, en arrive à vivre en accord avec Dieu et fait tout ce qu'elle fait l'oeil fixé sur ce qui est lumineux et divin. L'âme, au contraire, qui se détermine inversement, se rend semblable à ce qui est ténébreux et impie, et se livre au hasard, car en renonçant à l'intelligence et à Dieu, seules règles véritables de tout ce qui est beau, elle se voue à l'égarement »[146].

L'opposition entre ce qui est obscur et sans dieu et ce qui est lumineux et divin est d'abord fermement souligné, comme c'était le cas dans l'*Alcibiade*

---

[142] *Timée*, 29 a—b.

[143] Fest., op. cit., t. II, p. 194—195; *In Tim.* I, 335, 12 ss.

[144] Cf. *Les Mystères d'Égypte*, éd. Des Places, p. 62, n. 2, sur l'*ἔλλαμψις*.

[145] C. C. A. 61, 12; C. C. A. M. 123; K. 35, 18—19.

[146] C. C. A. 100, 19—22 à 101, 1—3; C. C. A. M. 192; K. 68, 2—9. Cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses*, Paris, 1936, p. 57, n. 3 : « Le terme d'*ἔλλαμψις* est courant chez les Néoplatoniciens pour indiquer l'action du divin sur les choses de ce monde.» Cf. aussi, du même, *Sur les Mystères d'Éleusis*, in *R. E. G.*, 75, 1962, p. 464.

de Platon[147]. On remarque ensuite que les principaux thèmes qui convergent vers le *Noûs* divin sont concentrés dans ces quelques lignes : celui de la lumière, de l'« illumination » *(ellampsis)* qui permet l'exécution de la loi divine, celui de l'assimilation du *Noûs* à Dieu.

L'*ellampsis* est donc présentée, au début de ce texte, comme un bien propre à l'espèce raisonnable, qui participe au *Noûs* divin. Elle est le trait d'union par excellence entre le *Noûs* démiurgique et le *noûs* de l'âme humaine.

Hiéroclès a évoqué de façon précise l'entrée de l'Intelligence divine dans l'âme raisonnable : ce sont les vertus qui « font rayonner ... dans l'âme raisonnable la lumière qu'elles tiennent de la divine Intelligence »[148].

La philosophie contemplative, « par l'illumination de l'intelligence et de la vérité, conduit l'homme à ressembler à Dieu »[149]. De même, les vrais biens choisis par un homme libre sont « la vérité et la vertu qui, provenant de la cause qui organise le monde sur tous brillent (*ἐλλαμπόμενα*) toujours et de la même manière »[150].

L'illumination est ainsi un véritable don de Dieu, de l'être supérieur à l'être inférieur; c'est une sorte de grâce divine qui « descend » sur l'homme, mais celui-ci peut tomber « dans l'ignorance, dans l'oubli de son essence et de l'illumination qui de Dieu descend sur lui »[151]. L'illumination provient soit du *Noûs* divin, soit du démiurge, soit de Dieu, et ces trois dénominations de la divinité sont pratiquement équivalentes ici pour Hiéroclès.

Il est non moins remarquable que, d'après le *Commentaire sur les vers d'Or,* l'illumination est un don qui se mérite. Il s'acquiert par un effort personnel de l'homme libre. Si, en effet, le Quaternaire répand sur l'univers « comme une lumière intelligente et pure, le bien qui lui est propre, l'âme qui s'y attache attentivement et qui, comme un oeil, se purifie pour rendre sa vue plus pénétrante », l'âme qui « est excitée à la prière par son application aux bonnes oeuvres »[152], en un mot l'âme qui fournit un effort, se lie intimement à Dieu : « trouvant tantôt par elle-même sa ligne de conduite, tantôt la recevant par illumination »[153], elle unit la prière et l'action. Ainsi l'illumination marque-t-elle pour l'homme l'aboutissement de la recherche personnelle de Dieu, Dieu répondant à la bonne volonté de sa créature.

La nécessité de la collaboration entre l'homme et la divinité pour la réalisation de l'*ellampsis* est encore plus évidente dans le passage suivant : « L'illumination qui vient de Dieu, lorsque la vision qui vient de nous la rencontre

---

147 *Alcibiade,* éd. M. Croiset, Paris, 1970, 134 d, 5—134 e, 4.
148 C. C. A. 61, 12; C. C. A. M. 123; K. 35, 19.
149 C. C. A. 120, 18; C. C. A. M. 231; Trad. retouchée, K. 84, 10.
150 C. C. A. 156, 10—11; C. C. A. M. 293; K. 106, 17—19.
151 C. C. A. 138, 5—7; C. C. A. M. 263; K. 95, 16—18.
152 C. C. A. 133, 19 ss.; C. C. A. M. 253—254; K. 92, 4 ss.
153 C. C. A. 134, 3—4; C. C. A. M. 255; K. 92, 8—9

devient révélation » *(deixis)* et cette « révélation » assure sa délivrance des peines d'ici-bas, lui procure la conscience et le sentiment des biens divins »[154]. La *deixis* est donc une sorte de prise de conscience des dons procurés par l'*ellampsis* et le droit de cité dans la patrie véritable.

On trouve déjà le mot *deixis* dans les *Ennéades* de Plotin : « Donc ce qu'il y a de plus beau dans l'être sensible est la *manifestation* de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles »[155], mais la « manifestation » de Plotin, qui n'est d'ailleurs pas liée à l'*ellampsis,* est passive, car « il n'y a rien qui empêche un être d'avoir la part de bonté qu'il est capable de recevoir »[156]. « Il n'est aucun texte », a écrit E. Bréhier à propos de ce passage, « où soit plus nettement affirmée la nécessité de la production des choses ... »[157].

Quant à Jamblique, commentant précisément les mêmes vers d'or qu'Hiéroclès : « O Zeus, notre père, tu délivrerais tous les hommes des maux nombreux qui les accablent » — « Si tu montrais (*εἰ δείξαις*) à tous de quel génie ils se servent! » — « Mais toi, prends courage, puisque tu sais que la race des hommes est divine »[158], après avoir signalé l'exhortation à la félicité divine contenue dans ces vers, il insiste sur la « manifestation évidente (*δεῖξις ἐμφανής*) du génie qui nous est donné et assigné par le sort de la part des dieux »[159]. L'emploi de *deixis,* ici, reste banal; il ne suppose pas une illumination préalable; le sens d'« allusion manifeste » au génie personnel paraît mieux lui convenir que celui de « révélation »; de plus ce génie est attribué à l'homme, il l'aide à remonter vers les dieux[160], mais l'homme subit cette aide imposée par les dieux.

Pour Hiéroclès, en revanche, la « révélation » des biens divins, liée à l'« illumination », ne peut être octroyée que si elle est méritée. Hiéroclès a en effet longuement expliqué plus haut que, « pour montrer » (*τὸ δεῖξαι*) quelque chose à quelqu'un, il faut évidemment que la double activité de deux personnes concoure à cette fin[161]; il est nécessaire que « l'objet, d'un côté, et que la vue, de l'autre, concourent ensemble au parachèvement de la « révélation ». Cependant, Dieu ne fait pas de révélations (*οὐ ... δείκνυσιν*) à tous, « mais à ceux-là seuls qui font effort par eux-mêmes pour se délivrer de leurs maux, et qui d'eux-mêmes élèvent et tendent leurs regards pour contempler ce que Dieu leur présente et pour le recevoir » (*πρὸς θέαν τοῦ δεικνυμένου καὶ ὑποδοχήν*). « Toujours (il) fait briller (*προλάμπων*) sur tous ... ses biens » et s'il ne les montre pas à tous (*οὐ δεικνὺς ἀεὶ πᾶσιν*) c'est parce que les yeux de l'âme humaine

[154] C. C. A. 163, 6 ss.; C. C. A. M. 302—303. Trad. personnelle; K. 110, 8 ss.
[155] *Ennéades,* IV, 8, 6, 23.
[156] Ibid., ligne 16.
[157] Ibid., p. 224, n. 1.
[158] C. C. A. M. 289; Cf. C. C. A. 154, 6—8; K. 104, 22—24.
[159] *Iamblichi Protepticus,* Pistelli, Lipsiae, 1888, 14, 18 ss.; 15, 3. *δεῖξις*=15, 2.
[160] Ibid., 15, 2—3.
[161] C. C. A. 160, 8 ss.; C. C. A. M. 2 ss.; K. 108, 19 ss.

sont « fermés et toujours abaissés vers en-bas, par leur habitude de se porter sur les choses inférieures »[162].

Donc, d'après le *Commentaire sur les Vers d'Or,* l'« Illumination » et la « Révélation » sont étroitement liées. Toute âme humaine est illuminée par Dieu, mais l'Illumination ne devient Révélation des biens qu'avec la coopération de l'homme. Ce dernier reste libre de refuser ou d'accepter les dons divins.

Ces dons sont la vérité et la vertu; et « la perfection de la vertu nous conduira à l'illumination de la vérité » (*πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἔλλαμψιν*)[163]. C'est pourquoi la vertu, qui est cependant un don de l'*ellampsis,* mais qui est perfectible grâce aux efforts de l'homme, ressortit au domaine plus pratique de la « Révélation », et nous achemine, au bout du compte, à l'illumination suprême de la vérité sous l'effet du *Noûs* divin.

Ainsi vertu et vérité ne sont pas placées exactement sur le même plan. La vertu, perfectible, nous permet d'obtenir, à son point le plus haut, la manifestation des dons divins, et cette manifestation découle de l'illumination qui nous apporte la vérité. Les deux couples : « vertu et manifestation », « vérité et illumination », dépendent l'un de l'autre et se répondent mutuellement dans l'âme de l'homme méritant. En bref, si Dieu « illumine » toutes les âmes de sa vérité, il n'en accorde la plénitude qu'à celles qui veulent bien lever vers lui leurs regards.

4. « Νοεῖν τὸν θεόν »

L'âme humaine privée de « l'illumination » est plongée dans les ténèbres, ne communique plus avec Dieu ou, plus exactement, elle ne peut plus « concevoir Dieu » (*νοεῖν τὸν θεόν*), expression qui revient fréquemment dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Or, Dieu a tout fait pour que l'âme parvienne à le connaître. En effet, il faut retourner, « par la philosophie sacrée, aux biens que Dieu nous montre, biens que la plupart ne voient pas parce qu'ils ne savent point parfaitement se servir des notions communes (*ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις*) que l'organisateur du monde a infusées aux êtres doués de raison pour qu'ils arrivent à le connaître, en tout être raisonnable »[164]. C'est Dieu qui permet à sa créature de tendre vers lui, après un libre choix, et qui lui donne les moyens de le concevoir lui-même.

Chez Hiéroclès, l'expression *νοεῖν τὸν θεόν* et ses variantes[165], ou bien *νοεῖν*

---

[162] C. C. A. 161, 3 ss.; C. C. A. M. 300; K. 109, 4 ss. Il y a peut-être là, ainsi qu'en C. C. A. 134, 3—4; K. 92, 8—9, une adaptation de *Tim.* 45 c.

[163] C. C. A. 130, 6—7; C. C. A. M. 246; K. 89, 17—18.

[164] C. C. A. 160, 4—8; C. C. A. M. 299; K. 108, 15—19.

[165] Par ex. C. C. A. 25, 15; K. 8, 20—21; C. C. A. 39, 7; K. 19, 1—2.

employé absolument[166], ont une fonction bien précise : ils servent à classer les êtres suivant une stricte hiérarchie : selon que le *noûs* de ces êtres intelligents conçoit plus ou moins souvent, plus ou moins clairement le Dieu suprême, ils sont plus ou moins rapprochés ou éloignés de lui[167]. Ainsi les dieux immortels « conçoivent toujours et de la même manière le Dieu démiurge »[168]; les êtres intermédiaires, « ceux qui ont une nature moyenne et à qui sont dus des honneurs moyens, appelés présentement « Héros glorifiés », conçoivent toujours le démiurge, resplendissent de la vie bienheureuse qui vient de lui, mais non d'une façon identique ou immuable »[169].

Dans ce dernier exemple, la notion de Dieu est rapprochée de l'« illumination » *(katalampoménoi)*. On note à ce propos une dégradation de la conception de Dieu et de l'illumination qui vient de lui, dégradation qui s'accentue chez le genre humain. De fait, « parce qu'il est le dernier des genres raisonnables, il n'est pas dans sa nature ... de pouvoir toujours, d'une façon continue et identique faire usage de l'intelligence » — il serait alors un dieu —. « Il est également incapable d'user de son intelligence d'une façon continue, bien qu'il le puisse d'une façon qui ne demeure pas immuable » — sinon il serait un « Messager » —[170].

Cette dégradation apparaît aussi dans le *De Providentia*[170], où l'accent est mis sur le caractère unitaire de la connaissance de Dieu par les êtres célestes, qui devient morcelée chez les habitants de l'éther et fragmentaire chez les âmes humaines[171]. Hiéroclès insiste un peu plus loin sur le fait que ces âmes ne peuvent concevoir la divinité « ni d'une façon une ni d'une façon perpétuelle ». Bien au contraire, lorsqu' « elles s'élèvent à la dignité de concevoir (Dieu) (*ὅταν πρὸς τὴν τοῦ νοεῖν ἀξίαν ἀνάγωνται*, « elles imitent le mode de connaissance des êtres éthérés »[172]. La « ré-unification » en Dieu suit donc, en sens inverse, les mêmes étapes que le morcellement et aboutit dans le domaine de l'intelligible : « s'étant attachées à cette connaissance, elles (les âmes) récoltent la contemplation des biens intelligibles » *(tôn noètôn)*[173].

Le *De Providentia* va jusqu'à évoquer, « après le troisième genre d'êtres intelligents qui tantôt conçoit la divinité, tantôt ne la conçoit pas » (*τό ποτε μὲν νοοῦν, ποτὲ δὲ μὴ νοοῦν*), la possibilité d'ajouter « le genre qui jamais ne pense à Dieu » (*εἴη ἄν τὸ μηδέποτε νοοῦν*). Le tour grec, au conditionnel,

---

[166] Par ex. C. C. A. 137, 20—21; K. 95, 10.

[167] Les êtres du monde intellectuel pensent donc le Démiurge, le dieu intelligible (Cf. C. C. A. 130, 2—4; K. 89; 12—14.).

[168] C. C. A. 25, 14—15; C. C. A. M. 50; trad. M. Meunier retouchée; K. 8, 19—21. Cf. d'autres exemples en C. C. A. 38, 24; 39, 1 ss.; C. C. A. M. 77; K. 18, 22—24; 19, 1 ss.

[169] C. C. A. 39, 6—8; C. C. A. M. 77; trad. M. Meunier retouchée; K. 18, 28; 19, 1—3.

[170] C. C. A. 137, 20—21; 138, 1 ss.; C. C. A. M. 262; K. 95, 9 ss.

[171] Phot. *Biblioth.* éd. R. Henry, t. VII, Codex 251, 462 a, 10—15, p. 193. Trad. retouchée.

[172] Codex 251, 462 a, 18—20, p. 193—194 (trad. retouchée).

[173] Codex 251, 462 a, 19—21, p. 193—194.

montre qu'on peut trouver, logiquement, selon « une répartition parfaite »[174], ce genre composé d'êtres inintelligents, immédiatement à la suite des êtres intelligents dans la hiérarchie universelle, mais qu'il ne possède pas la vraie vie, la vie de l'esprit. On pourrait tout aussi bien se passer de lui.

Le *De Providentia* établit encore plus nettement que le *Commentaire sur les Vers d'Or,* que seuls les êtres doués de raison sont les images du Dieu intelligible : « Comment, en effet, ce qui est dépourvu de raison et d'intelligence pourrait-il être l'image du Dieu intelligible? Toute image de lui est naturellement pourvue d'intelligence et de raison » (*Πᾶσα ... ἐκείνου εἰκὼν ἔννους καὶ λογικὴ*) « capable de se connaître elle-même et son auteur »[175].

Hiéroclès classe donc les êtres d'après leur façon de penser le Dieu démiurge, en embrassant leur ensemble, depuis les intelligibles jusqu'aux êtres privés de raison.

Inversement, si tous les êtres raisonnables pensent Dieu, Dieu, pour sa part, conçoit le monde, et tous les êtres raisonnables sont des images *(eikones)* de la pensée de Dieu qui va se dégradant. C'est ainsi que le démiurge a classé lui-même les êtres en trois ordres et « dans cet Univers, les êtres qui sont faits à l'image de la première pensée de Dieu doivent être les premiers dans le monde, ceux qui proviennent de la pensée moyenne doivent accepter un rang moyen, et ceux enfin qui répondent au dernier degré de la pensée divine, doivent être les derniers des êtres raisonnables »[176]. Tout n'est qu'une image de la pensée divine.

Platon avait affirmé, dans le *Timée,* « qu'il est ... absolument nécessaire que ce Monde-ci soit l'image de quelque autre Monde[177] », mais les rapports entre le Modèle, le Monde des Idées et le Démiurge demeuraient passablement mystérieux. Le Démiurge et les dieux subalternes, dans le *Timée,* paraissent exercer leur activité « sur des réalités déjà données : elle consiste uniquement à les combiner selon certaines lois d'ordre et de beauté et à imiter un modèle antérieur, semble-t-il à la fois aux dieux eux-mêmes et au monde sensible ... « Le démiurge » ne crée rien, sinon l'ordre et la beauté, d'après un modèle qu'il copie »[178]. Mais d'où vient ce modèle lui-même? La question restait sans réponse et il était dès lors tentant de faire du modèle l'équivalent

[174] « *κατὰ τὸν τῆς τελείας διαιρέσεως λόγον* » dit le texte du Codex 251, 462 a, 23—24, p. 194.

[175] Codex 251, 462 a, 26—28, p. 194.

[176] C. C. A. 27, 23 ss.; C. C. A. M. 53—54; K. 10, 11 ss. H. J. Krämer, in *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1964, p. 27, à propos du *δημιουργικὸς νοῦς* et des *νοήσεις τοῦ θεοῦ*, range Hiéroclès parmi les adeptes du « platonisme moyen préplotinien » — Cf. aussi ibid., p. 121.

[177] *Timée,* 29 b, 1.

[178] *Platon, Timée,* éd. Rivaud, *Notice,* p. 36.

du monde des idées[179]. Pour Hiéroclès, le démiurge pense le monde hiérarchisé des êtres intelligents, et ce monde est un modèle pour les êtres sensibles formés par la Nature.

5. *Νοῦς καὶ θεός*

Si l'expression *νοεῖν τὸν θεόν* révèle un lien étroit entre l'intelligence de l'âme humaine et le dieu démiurge qu'elle conçoit, la répétition, chez Hiéroclès, du couple de mots *νοῦς καὶ θεός*[180] met en relief la nécessité de posséder le premier pour atteindre le second, le mot *noûs* étant, dans cette expression, ambivalent, c'est-à-dire pouvant désigner l'intelligence de l'âme humaine ou l'intelligence divine.

L'âme qui renonce « à l'intelligence et à Dieu, seules règles véritables de tout ce qui est beau ... se voue à l'égarement »[181]; elle finira même par « mourir » si elle abandonne la divinité et si elle se livre à l'ignorance[182], et elle ne pourra s'affranchir de cette mort que « par le retour, par l'entremise de la réminiscence, à l'intelligence et à Dieu »[183]. La mort de l'âme, c'est-à-dire la démence, guette celui qui s'éloigne de Dieu. « En effet, il n'est pas possible que celui qui s'est isolé de Dieu ne soit pas insensé » *(anoétainein)* « et que celui qui a chu dans la démence » (*εἰς ἄνοιαν*) « ne soit pas séparé et isolé de Dieu. C'est une nécessité que l'insensé soit loin de Dieu, et que celui qui est loin de Dieu soit insensé »[184]. On ne peut insister davantage sur les rapports étroits qui unissent l'Intelligence à la Divinité.

Hiéroclès utilise le couple de mots *νοῦς καὶ θεός* lorsqu'il veut montrer, en revanche, que « puisque la vie selon la vertu ... devient une vie véritablement divine et que l'existence qui se consume dans le vice devient une exitence de brute et d'impie ... la volupté de l'honnête homme, en s'attachant *à l'intelligence et à Dieu* reflète la joie et l'allégresse divine »[185].

On voit, à travers ce texte, comme à travers les précédents, que le mot *noûs* est fréquemment rapproché des mots *théos, theios,* voire d'*athéos,* c'est-à-dire qu'il est employé la plupart du temps dans un contexte se rapportant à la divinité, encore que rien n'autorise à dire avec certitude s'il s'agit, dans tous ces exemples, précisément du *noûs* divin ou du *noûs* qui constitue la partie la plus haute de l'âme humaine.

---

[179] *J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne,* Paris, 1964, p. 20.
[180] Cf. p. 27—28.
[181] C. C. A. 101, 2; C. C. A. M. 192; K. 68, 8.
[182] C. C. A. 26, 19; K. 9, 14.
[183] C. C. A. 27, 2 et 3; C. C. A. M. 51; K. 9, 18—20.
[184] C. C. A. 147, 12—14; C. C. A. M. 279; K. 101, 7—10. Cf. aussi Codex 251, 463 b, 14—17, p. 198.
[185] C. C. A. 102, 21; C. C. A. M. 196; K. 70, 1 et 2.

Pour atteindre Dieu, il faut avant tout rejeter les basses préoccupations matérielles : la mesure dans le boire et le manger écarte tout ce qui pourrait empêcher une âme de se hâter vers l'intelligence et vers Dieu. Il y a ainsi une montée de l'âme vers l'Intelligence comme il y a une montée de l'âme vers Dieu[186] : « Il faut en effet que l'âme qui s'élève vers l'intelligence soit en jouissance du calme »[187]. L'Intelligence et Dieu sont une fois de plus rapprochés par Hiéroclès, mais de telle sorte que l'Intelligence apparaît comme indispensable pour connaître Dieu.

Ici l'intelligence humaine est dépassée et il s'agit du *Noûs* divin vers lequel tend le *noûs* de l'âme humaine. Dans les deux dernières citations, *noûs* pourrait être l'équivalent de *théos.*

Un passage du *De Providentia* résume d'ailleurs les attributions de chacun de ces deux aspects de la même divinité : « Il n'est ... pas raisonnable ... de tout abandonner aux élans irraisonnés et non contrôlés, puisque l'Intelligence dirige tout et que Dieu est la cause de l'univers »[188]. Dieu crée toutes choses, et l'Intelligence, c'est Dieu gouvernant le monde qu'il a créé et Dieu perçu et obéi par les êtres intelligents. On pense à la définition du *noûs* d'après Anaxagore rapportée par Platon dans le *Phédon* : « C'est en définitive l'Esprit qui a tout mis en ordre, c'est lui qui est cause de toutes choses »[189]. De même, dans les *Lois,* l'Athénien affirme que nous devons admettre « l'existence, dans les astres, de l'intellect, conducteur des êtres »[190].

Le même Platon avait, dans le *Philèbe,* assimilé l'intellect à la vérité : « L'Intellect ... ou bien est identique à la vérité ou bien est ce qui lui ressemble le plus et en contient le plus »[191]. Il réunit parfois ces deux mots comme dans sa paraphrase de l'allégorie de la caverne. Dans le monde visible, en effet, l'idée du bien « a créé la lumière et le dispensateur de la lumière » et « dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence »[192].

De son côté, Hiéroclès affirme que la philosophie contemplative « par l'illumination de l'intelligence et de la vérité » (*νοῦ καὶ ἀληθείας ἐλλάμψει*)[193] conduit l'homme à ressembler à Dieu. Chez les deux auteurs, la notion de lumière accompagne celles de l'Intelligence et de la Vérité. Hiéroclès enseigne ailleurs, d'après le *Timée,* que l'homme qui monte dans l'astre dont il est issu y retourne complet » *(holoklèros)* « parce qu'il a recouvré, comme constituant ses parties essentielles, l'intelligence et la connaissance », et qu'il est complet à nouveau

---

[186] Cf. IVe partie, p. 239—245.
[187] C. C. A. 109, 5—6; C. C. A. M. 208; K. 75, 12—13.
[188] Codex 251, 462 b, 18—19, p. 195 (Trad. retouchée).
[189] *Phédon,* éd. L. Robin, Paris, 1970, 97 b—c, p. 68.
[190] *Les lois,* éd. Diès, Paris, 1956, XII, 967 e. Cf. *Epinomis,* éd. Des Places, Paris, 1956, 986 e. Voir aussi *Philèbe,* éd. Diès, Paris, 1966, 28 c 7.
[191] Ibid., 65 d 1.
[192] *La République,* éd. E. Chambry, Paris, 1967, VII, 517 c.
[193] C. C. A. 120, 18; C. C. A. M. 231; K. 84, 10.

« par le moyen de la vérité spéculative »[194]. Ici sont réunies l'intelligence et la connaissance qui en découle et qui est la vérité.

Déjà Platon avait souvent mis en rapport l'intelligence et la connaissance, et aussi la vérité, lorsqu'il parlait par exemple de la supériorité, sur « le genre qui comprend ... la nourriture en général », du genre « de l'opinion vraie, de la science, de l'intelligence ... »[195] ou de « la pensée d'un Dieu » en tant qu'elle se nourrit d'intellection et de savoir sans mélange[196]. Pour Hiéroclès, vérité et intelligence sont indissolublement liées, car il est « impossible de parvenir sans trouble à posséder la vérité si nos facultés instinctives ne sont point, par l'entremise des vertus morales, ordonnées selon l'intelligence »[197].

En effet — et ce passage est fort révélateur — « l'âme raisonnable ... tenant le milieu entre l'intelligence et l'absence de raison ne peut inséparablement s'unir à l'Intelligence qui est au-dessus d'elle » que purifiée de ses mauvais penchants. Le *noûs* de l'âme humaine oscille donc entre l'Intelligence dont il vient, et le monde privé d'intelligence; il est fait pour s'unir indéfectiblement au *Noûs* divin, ce qui implique qu'il est de même nature que lui.

L'âme humaine sera pure, poursuit Hiéroclès, si elle ne se laisse pas emporter par le corps mortel, si elle ne lui dispense « de sa sollicitude qu'autant que la Loi divine l'ordonne »[198]. Mais, précisément, « qu'est-ce donc que la Loi? » « La Loi, répond Hiéroclès, c'est l'intelligence qui organise le monde et la volonté divine qui produit éternellement toutes choses et qui toujours éternellement les conserve »[199]. Ainsi « l'Intelligence démiurgique » est assimilée à la « Volonté divine » cause de toutes choses, comme l'Intelligence qui mène toutes choses est associée à Dieu cause de tout, ces deux aspects de la divinité se confondant dans la Loi.

L'appellation de *« noûs démiurgique »* se trouve déjà dans les *Mystères d'Egypte* de Jamblique. Après avoir énuméré les dieux égyptiens les plus importants, l'auteur poursuit ainsi : « Outre ces dieux, d'autres chefs ont été préposés à la création des êtres visibles. L'*intellect démiurgique* maître de la vérité et de la sagesse peut prendre différents noms, selon les Egyptiens, suivant son genre d'activité[200]. Quant à Proclos, il affirme que Platon « établit, au-dessus de l'Univers, un Intellect Démiurgique, une Cause Intelligible ... enfin le Bien »[201]. D'autre part, en rattachant la Loi à l'Intelligence, Hiéroclès suit Platon qui enseigne que, de toutes les sciences, « celle qui élève davantage l'esprit qui s'y applique est la science des lois, pourvu que les lois soient bien

---

[194] C. C. A. 144, 7 ss.; C. C. A. M. 273; K. 99, 5 ss. Cf. *Timée,* 42 b.
[195] *La Républ.* IX, 585 b.
[196] *Phèdre,* éd. L. Robin, Paris, 1970, 247 d.
[197] C. C. A. 122, 1—3; C. C. A. M. 232; K. 84, 14—16.
[198] C. C. A. 122, 8—9; C. C. A. M. 232; K. 84, 22—23.
[199] C. C. A. 28, 11 ss.; C. C. A. M. 55—56; K. 10, 25 ss.
[200] *Myst. d'Egypte,* VIII, 3, p. 196.
[201] Fest. op. cit., t. 1, p. 25; *In Tim.* 1, 3, 4—6.

faites; si elle n'avait cette vertu, ce serait donc en vain que nous aurions donné, à la divine et admirable loi, un nom qui ressemble à celui de l'esprit »[202].

Aussi, fort de son illustre répondant, Hiéroclès n'hésite pas à risquer l'expression *nomothétès noûs*. Il nous prescrit un examen de conscience à la fin de la journée, comme les pythagoriciens le pratiquaient, car, « ainsi faisant, nous réglerons notre vie sur les préceptes qui nous ont été donnés, et nous rattacherons notre raison à l'*Intelligence qui ordonne la Loi* »[203]. Il s'agit toujours d'unir notre intelligence à l'Intelligence divine. « Que nous dit en effet cette *ordonnatrice des Lois*? » poursuit Hiéroclès, échangeant ainsi la dénomination d'Intelligence pour celle de « Législateur par excellence ». Après avoir énuméré les différents commandements du *Noûs*, Hiéroclès conclut sur un ton solennel : « Telles sont les obligations que l'Intelligence ordonnatrice des lois prescrit à nos âmes »[204]. La fonction législative de l'Intelligence est cette fois soulignée par le rapprochement de *nomothétès* et de *diathesmothétein*, ce dernier verbe suggérant en plus le caractère sacré des lois édictées[205]. Il vient probablement du *Timée* de Platon, dans lequel nous lisons que le Démiurge, après avoir façonné les âmes et les avoir distribuées dans les astres, « leur notifia les lois fatales et leur prescrivit en détail » (*διαθεσμοθετήσας*) « toutes ces lois afin de demeurer innocent de la malice future de chacun des êtres »[206].

Ainsi, pour Hiéroclès, le domaine de l'Intelligence est celui de la rencontre entre l'homme et Dieu. Le *Noûs* divin illumine tous les êtres intelligents, mais seul le *noûs* de l'âme humaine peut se livrer à cette illumination ou s'y dérober. L'homme doit fournir un effort pour mériter l'illumination; la suprême Intelligence est placée au-dessus de l'homme[207] et l'intelligence humaine tend[208] vers l'Intelligence divine par une sorte de « conversion » : en effet, l'âme asservie aux passions s'en affranchit par sa conversion à l'Intelligence et à Dieu grâce à un effort de réminiscence[209].

Ce même *Noûs*, qui est présenté par l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* comme le détenteur de la science et de la vérité, peut être érigé ainsi en

---

[202] *Les lois*, éd. Diès, XI, 957 c. Cf. *Les lois*, éd. des Places, l. IV, 1965, 714 a 2. Cf. aussi *Les lois*, l. I—II, Paris, 1968, Diès, *Introduction*, P. XXXVI. Voir Diels—Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, Berlin 1961, Frg 114, p. 176. Voir encore J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971, le passage consacré à la Loi et à la raison, p. 173—178, et plus particulièrement la p. 176 : « La fortune que devait connaître cette identification (entre le *noûs* et le *nomos*) entre autres chez les Stoïciens, n'est pas à démontrer ... »

[203] C. C. A. 116, 9—10; C. C. A. M. 223; K. 81, 13—14. *Sur ce titre de νομοθέτης*, cf. *Numénios, Fragments*, Des Places, p. 108, note 3 du Fr. 13.

[204] C. C. A. 117, 10—11; C. C. A. M. 224; K. 82, 3—4.

[205] *Ὁ θεσμός*, c'est l'institution sacrée, établie par les dieux ou les législateurs antiques.

[206] *Timée* 41 e, 42 d (Trad. Rivaud retouchée).

[207] Cf. C. C. A. 122, 3—4; K. 84, 16—17.

[208] Cf. C. C. A. 109, 5—6; K. 75, 12—13.

[209] C. C. A. 27, 1—2; K. 9, 17—18. Cf. aussi codex 251, 463 b, 14—15, p. 198.

législateur suprême, prescrivant la stricte observance de la hiérarchie qui régit tous les êtres de l'univers.

Il règne donc sur le *kosmo noéros;* il l'ordonne et le maintient éternellement dans la même ordonnance en vertu de la Loi.

Enfin, si d'après Hiéroclès, la Loi procède de la bonté de Dieu, puisqu'il enseigne que « les principales causes du jugement qui nous punit sont, entre autres, la bonté de Dieu, la Loi qui en procède »[210], et s'il qualifie un peu plus loin Dieu de législateur lorsqu'il proclame que « Dieu, étant à la fois législateur et juge établit ce qui est bien et se prononce pour réprimer le mal »[211], on peut conclure que, si le *Noûs* est le législateur, que si Dieu l'est aussi, *Noûs* et *Théos* sont, pour Hiéroclès, équivalents, et le sont aussi de *dèmiourgos,* puisque la Loi, c'est le *dèmiourgikos noûs,* l'Intelligence organisatrice; mais cette dernière appellation nous ramène précisément au rôle de démiurge joué par le Dieu suprême chez Hiéroclès.

---

[210] C. C. A. 76, 14; C. C. A. M. 150; K. 47, 23.
[211] C. C. A. 77, 6—7; C. C. A. M. 151; K. 48, 9—10.

CHAPITRE IV

LE DÉMIURGE D'HIÉROCLÈS ET L'UN PLOTINIEN

Dans un ouvrage récent[212] I. Hadot tente de démontrer contre K. Praechter[213] qu'Hiéroclès, s'insérant dans le courant néo-platonicien entre Jamblique et Proclos, son dieu suprême n'est pas le *noûs* démiurgique, mais l'Un plotinien, *bien que l'alexandrin ne l'affirme nulle part expressément.*

Les relations entre l'école d'Athènes et celle d'Alexandrie ont été, en effet, très étroites. Hiéroclès fut l'élève de Plutarque le Jeune et Proclos entendit probablement parler d'Hiéroclès[214]. Il est vrai aussi que le même Plutarque, « commentant le *Parménide* de Platon, soutenait que les trois premières hypostases sont Dieu = l'Un, l'Intellect et l'Ame »[215]. Hiéroclès a reçu cet enseignement de son maître et il connaissait évidemment la doctrine de Plotin. Plutôt que de considérer ce silence comme une adhésion, ne peut-il pas aussi légitimement passer pour ... un désaveu?

On peut évidemment s'étonner, comme le souligne I. Hadot[216], qu'Hiéroclès, quoique disciple de Plutarque, affiche une opinion divergente sur un point aussi important que la nature du premier principe, mais les divergences de doctrine entre initiés et initiateurs n'ont rien d'exceptionnel. Proclos constate, dans sa *Théologie platonicienne*[217], qu'Origène, le païen, « qui partagea la même éducation que Plotin », c'est-à-dire qui fut l'élève d'Ammonios Sakkas, « s'arrête à l'intellect comme à l'être tout premier ». D'Origène et de Plotin, l'un ne reproduit pas à la lettre la doctrine du maître, et Origène est certainement resté plus près d'Ammonios que Plotin, le génial inspirateur du néoplatonisme. L'ouvrage d'Origène : *Que le roi est seul poète* « posait, en termes empruntés à la philosophie de l'époque, et en particulier à celle de Numénius, le problème du premier dieu. On sait en effet que dans la doctrine de Numénius, le premier dieu est *βασιλεύς*[218] et le second *ποιητής* »[219]. On voit qu'il

---

[212] Ilsetraut Hadot, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin,* Hiéroclès *et Simplicius,* Paris, 1978.

[213] K. Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen,* in *Byzantinische Zeitschrift,* t. XXI, 1912, p. 1—27. Cf. *Kleine Schriften,* Hildesheim, 1973, p. 138—164. Voir aussi *R. E.,* t. VIII, 2, 1913, col. 1479—1487.

[214] Cf. Proclos, *Théologie platonicienne,* Livre I, H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, 1968, *Introduction,* p. XIII.

[215] Cf. Proclos, *In Parmenidem,* éd. Cousin, Paris, 1864, VI, 27—30, p. 1058, 21 ss. Cf. *Commentaire sur le Parménide,* éd. Chaignet, Paris, 1901, t. II, VI, § 122, p. 262. Sur Plutarque d'Athènes, cf. Beutler, *Plutarchos von Athen, R. E.,* t. XXI, I, 1951, col. 962—975.

[216] I. Hadot, op. cit., p. 13.

[217] Proclos, *Théol. plat.,* II, 4, p. 31.

[218] Numénios, *Fragments,* éd. Des Places, frag. 12.

[219] Numénios, ibid., frag. 21.

s'agissait d'identifier le premier et le second dieu pour faire du *νοῦς βασιλεύς* le *ποιητὴς τῶν ὄντων*. Qui sait si, par cette voie oblique, Origène n'a pas voulu se désolidariser de la doctrine plotinienne des trois hypostases?[220] L'unanimité ne règne pas forcément entre maîtres, disciples, et condisciples, même à propos d'une question fondamentale.

Comment interpréter, d'autre part, le « manque de précision » reproché par Damaskios à Hiéroclès?[221] I. Hadot prétend que le commentaire sur le *Carmen aureum* et le *Traité sur la providence* « s'inscrivent, en ce qui concerne le contenu doctrinal, dans le courant du néoplatonisme post-jamblichéen, mais qu'ils ne connaissent pas encore tous les raffinements du système auxquels le néoplatonisme aboutit sous Proclos et encore ultérieurement sous Damascius. C'est cela que constate Damascius en disant qu'Hiéroclès n'était pas exact quant aux notions philosophiques »[222].

Cependant Hiéroclès et Proclos ont vécu à peu près à la même époque; ils ont été tous deux élèves de Plutarque et le savoir du premier devait valoir celui du second : il connaissait certainement la théorie des trois hypostases divines! La remarque de Damaskios prouve, en passant, que la doctrine du *De Providentia* n'était pas plus « raffinée » que celle du *Commentaire sur les Vers d'Or*, et que Photios, à qui nous devons de la connaître, n'est probablement pour rien dans l'absence de toute hypostase supérieure au démiurge dans l'oeuvre de l'Alexandrin[223]. Hiéroclès, qui avait eu le même maître que Proclos, connaissait l'Un suprême néo-platonicien, mais il expose une doctrine simple, Proclos une doctrine subtile et compliquée, tout comme Origène le païen et Plotin divergent à partir du même Ammonios Sakkas. En accusant Hiéroclès de n'être pas « exact » dans sa philosophie, Damaskios peut aussi bien prendre acte de l'absence d'une hypostase supérieure au démiurge — grave lacune à ses yeux — que du défaut de précision sur certains points secondaires de doctrine. L'expression *οὐκ ἀκριβής* peut s'appliquer au laxisme le plus large comme au défaut de rigueur dans le détail. Comment trancher au juste?

Le même Damaskios rend par ailleurs hommage à la science humaine de l'Alexandrin et de ceux qui lui ressemblent[224], mais « les divines pensées », dit-il, « lui ont souvent fait défaut ». Pourquoi ne pas interpréter ces mots à la lettre et ne pas y voir une allusion à l'esprit pratique d'Hiéroclès et à son inaptitude aux grandes spéculations métaphysiques? Le jugement de Damaskios est sévère et peut fort bien stigmatiser l'absence totale de l'Un chez les philosophes qui gravitaient autour d'Hiéroclès et non un simple défaut de

---

[220] Cf. Plotin, *Enn.* VI, 9, 9 et V, 1, 10. Voir Proclus, *Théol. plat., Introd.*, p. XI—XII.
[221] Cf. p. 23.
[222] I. Hadot, op. cit., p. 19.
[223] Cf. I. Hadot, op. cit., p. 116.
[224] Cf. *Damascii vitae Isidori reliquiae*, éd. C. Zintzen, Hildesheim, 1968, p. 62, 5.

précision dans la pensée. D'autre part, pour assurer l'unité et l'originalité de plusieurs penseurs, il faut qu'une divergence importante de doctrine les maintienne hors des autres courants d'idées. L'affirmation que le Démiurge est le dieu suprême au lieu de l'Un, pouvait suffire à distinguer l'école d'Hiéroclès des néo-platoniciens d'obédience rigoureusement plotinienne. Certes, Damaskios porte souvent des jugements sans indulgence sur les philosophes qui l'ont précédé, mais il ne pouvait légitimement reprocher à Hiéroclès de ne pas connaître encore tous les raffinements du système auxquels le néoplatonisme aboutit sous Proclos et encore ultérieurement sous Damaskios lui-même. Autant formuler le même grief contre Porphyre ou Jamblique!

Objectera-t-on qu'Hiéroclès s'est abstenu d'évoquer l'Un par souci pédagogique? Un tel silence pourrait, à la rigueur, s'expliquer dans son *Commentaire,* où il n'a pas voulu, dit-il, « exposer toute la philosophie ... mais développer seulement tout ce qui pouvait servir, dans les principaux dogmes des pythagoriciens, à leur interprétation »[225]. A ce titre, on peut qualifier le néo-platonisme du *Commentaire sur les Vers d'Or* de « fragmenté » si l'on veut admettre que « certaines parties du système sont passées sous silence, ⟨alors que⟩ d'autres sont gardées tout entières telles quelles »[226], mais pourquoi en serait-il de même dans le *De Providentia,* oeuvre de longue haleine, destinée à des esprits avertis, plutôt qu'à des néophytes? Le silence de Photios au sujet de l'Un n'est guère vraisemblable, comme on sait, et celui des deux oeuvres sur ce point est pour le moins troublant.

D'ailleurs, à bien y réfléchir, il ne serait guère plausible que, dans un commentaire des *Vers d'Or,* considérés comme un abrégé *(épitomè)* des dogmes essentiels des pythagoriciens[227], autrement dit des néo-pythagoriciens, pratiquement confondus avec les néo-platoniciens, l'Un soit passé sous silence par un auteur convaincu de son existence. Hiéroclès suppose à l'auteur des *Vers d'Or* une science bien supérieure à celle qu'il possédait. Il en fait un véritable néo-platonicien, et si l'Alexandrin avait cru en l'Un, il l'aurait placé sans hésitation au sommet de la hiérarchie divine en se recommandant des *Vers d'Or.* Il ne pouvait dédaigner, s'il la jugeait fondée, la doctrine des trois hypostases, car avec elle « nous sommes ... au coeur de la question fondamentale de tout le néoplatonisme »[228]. Même un résumé du néo-platonisme devait signaler l'Un et les hypostases inférieures qui constituent l'essentiel de la doctrine. Saloustios, dans son petit traité *Des dieux et du monde,* considéré comme le « catéchisme officiel de la religion nouvelle »[229] prônée par l'empereur Julien, n'a pas négligé de rédiger un important paragraphe sur la « cause première

[225] C. C. A. 184, 16 à 185, 1—4; C. C. A. M. 343; K. 121, 23—27 à 122, 1.
[226] I. Hadot. op. cit., p. 190.
[227] C. C. A. 185, 6; C. C. A. M. 343; K. 122, 3.
[228] H. D. Saffrey et L. G. Westerink, *Proclus, Théol. plat.,* II; *Introd.,* p. XII.
[229] Saloustios, *Des dieux et du monde,* éd. G. Rochefort, Paris, 1960, *Introd.* p. XXIV.

⟨qui⟩ se doit d'être une ». Il y affirme que « le principe premier doit être nécessairement supersubstantiel » *(hypérousion)*[230], terme repris par Proclos dans son *Commentaire sur le Timée*[231], certainement pas rédigé pour des débutants! Les trois hypostases : l'Un, l'Ame et l'Intellect, sont aussi évoquées par Saloustios au même endroit[232]. Pédagogie singulière que celle qui escamoterait l'Un, premier principe de tout et cause première, pièce maîtresse du néo-platonisme plotinien! Hiéroclès était bien trop épris d'ordre et de hiérarchie pour l'omettre, s'il avait foi en son existence. Par son silence, il prenait au contraire sciemment et volontairement ses distances par rapport aux thèmes en faveur à Athènes.

I. Hadot n'a pas manqué non plus d'objecter le néo-platonisme très simplifié des *Trois études sur la providence* écrites par Proclos, probablement dans sa vieillesse[233]. « On peut imaginer », écrit-elle, « la reconstitution du système de Proclos que l'on pourrait faire si l'on ne connaissait de lui que les *Tria Opuscula,* qui, eux aussi, exposent un néoplatonisme très simplifié ». L'argument est de poids, mais il n'est pas insurmontable. « ... Ces *Trois Études* ... traitent, en réalité, d'un même problème abordé sous trois angles différents, celui de la Providence ».[234] Ce sont des traités spécialisés, abordant chacun une question bien délimitée. Proclos n'avait nul besoin, pour résoudre ces questions, d'étaler toutes ses thèses sur l'Un et sur les Hénades, par exemple. C'eût été hors du sujet. Il ne manque pas, d'ailleurs, de mentionner, dans ses trois livrets, le Bien, ou l'Un, le *Noûs* et les âmes, comme le reconnaît elle-même I. Hadot[235], et c'est cela l'essentiel. Tout ce qu'a ajouté le Lycien dans ses oeuvres antérieures n'est que raffinement de doctrine, mais il conserve les trois hypostases de Plotin dans les *Tria Opuscula.* Pourquoi Hiéroclès n'aurait-il pas lui aussi signalé l'existence de l'Un dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* qui est, certes, un résumé doctrinal, mais non pas un ouvrage spécialisé sur un point précis? L'occasion était belle, au moment où l'auteur énonce l'ordre qui régit les dieux, parle du « Dieu des dieux, du Dieu suprême et très bon »[236]. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il a sans doute voulu se séparer de ses maîtres athéniens.

Il s'agit là, bien sûr, d'une interprétation subjective et en aucun cas un argument *ex silentio* n'a valeur de preuve. Néanmoins, entre deux présomptions possibles : celle d'une adhésion d'Hiéroclès à la doctrine plotinienne et celle d'un désaveu, c'est évidemment la seconde qui paraît la plus crédible : *nulle part, dans ses deux ouvrages, l'Alexandrin n'a fait mention de l'Un.*

---

230 Saloustios, op. cit., V, 2 et 3.
231 Proclos, *In Plat. Tim.,* Diehl, t. 1, 131, 17 ss.
232 Saloustios, op. cit., V, 3.
233 I. Hadot, op. cit., p. 190, cf. p. 118.
234 Proclos. *Dix problèmes concernant la Providence,* éd. D. Isaac, Paris, 1977; *Introd.* p. 7.
235 I. Hadot, op. cit., p. 118.
236 C. C. A. 25, 10—11; C. C. A. M. 49; K. 8, 15—16.

L'explication de ce singulier mutisme nous est peut-être fournie par Proclos. Dans sa *Théologie platonicienne,* le scolarque athénien parle avec amertume de « tous ces commentateurs de Platon, qui ont bien admis la royauté de l'intellect sur les êtres, mais n'ont pas révéré l'indicible transcendance de l'Un et son existence transcendante à l'univers entier, et tout spécialement Origène qui partagea la même éducation que Plotin. En effet, lui aussi s'arrête à l'intellect comme à l'être tout premier, *et l'Un, qui est au-delà de tout intellect et de tout l'être, il le néglige* ... ». Si c'est, poursuit Proclos, « parce que l'Un est entièrement sans existence ni subsistance, que l'intellect est ce qu'il y a de meilleur, et que l'être absolu et l'un absolu sont identiques, nous ne saurions être d'accord avec lui là-dessus et Platon ni ne l'approuverait ni ne le compterait au nombre de ses disciples. Car une telle doctrine, je pense, est bien éloignée de la philosophie de Platon et est toute remplie des innovations péripatéticiennes »[237].

D'autre part, au début de la *Théologie platonicienne,* Proclos distingue deux courants chez les disciples de Platon. Le premier, constitué par Plotin, Amélios, Porphyre, Jamblique, Théodore d'Asiné, a conçu l'Un, ou le Bien, comme principe premier[238]. Les membres du second sont passés sous silence. Nous savons cependant, par Proclos lui-même, la place éminente qu'Origène le païen y tenait. Or Hiéroclès, dans son histoire du platonisme, à la fin du *De Providentia*[239], cite Origène le païen en compagnie de Plotin[240] et tous deux sont qualifiés de « disciples les plus remarquables d'Ammonios d'Alexandrie »[241]. Toutefois, ils ne partageaient pas la même opinion au sujet de l'Un, ce qui prouverait que cette divergence n'avait pas grande importance aux yeux d'Hiéroclès et que la transcendance de l'Un ne le préoccupait guère.

Le grand mérite d'Origène et surtout d'Ammonios, que Proclos ne mentionne pas, c'est, d'après Hiéroclès, d'avoir accordé les doctrines de Platon et d'Aristote[242], comme I. Hadot l'a bien vu[243]. Plotin manifestant plutôt de l'hostilité à Aristote[244], et Origène, d'après Proclos, étant « tout rempli des innovations péripatéticiennes », il est naturel de penser qu'Origène était demeuré

[237] Proclos, *Théol. plat.,* trad. H. Saffrey et L. G. Westerink, II, 4, p. 31. H. D. Saffrey et L. G. Westerink ont établi que les thèses d'Origène sur le premier dieu, rappelées dans la *Théologie platonicienne* de Proclos « sont exposées plus en détail dans le *Commentaire sur le Parménide* d'une manière anonyme ». Cf. Proclos, ibid., t. II; *Introd.,* p. XI. Cf. p. XII ss. Cf. aussi Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 38—39.

[238] Proclos, ibid., I, 1, p. 6—7.

[239] Cf. Codex 214, 173 a, 18—40, p. 129—130.

[240] Ibid., 173 a, 34—35.

[241] Ibid., 173 a, 20—21; cf. codex 251, 461 a, 39, p. 192.

[242] Cf. Codex 214, 171 b, 34—35, p. 125; 172 a, 7—9, p. 126; 173 a, 24—26, p. 129.

[243] I. Hadot, op. cit., p. 68—76, passim.

[244] P. ex. *Enn.* V, 1, 9; VI, 1, 2.

plus près de l'enseignement d'Ammonios que Plotin. Nous ne pouvons en dire plus, Ammonios n'ayant rien écrit.

Si nous nous en tenons strictement à l'enseignement d'Hiéroclès rapporté par Photios, Ammonios Sakkas et Origène ont été fortement influencés par Platon et Aristote — ce qui est aussi le cas d'Hiéroclès — Ce dernier, insistons encore sur ce point, n'a parlé nulle part de l'Un transcendant. Comme pour son prédécesseur Origène, « décapiter le platonisme de son principe premier qui est l'Un ou le Bien, transcendant l'être et l'essence, c'est se rabattre sur le premier moteur aristotélicien, l'intellect qui se pense lui-même et met tout le reste en mouvement par son seul attrait »[245]. Il semble bien, d'après H. D. Saffrey et L. G. Westerink, qu'« Ammonios tenait pour roi de l'univers le démiurge du *Timée* ». Pour Origène, c'est le démiurge du même *Timée* qui était le roi de la lettre II de Platon. « La position plotinienne au contraire tendait à abandonner un concordisme trop facile entre Platon et Aristote, dont Ammonios s'était fait le champion »[246].

Il reste que près de deux siècles séparent le platonicien Origène d'Hiéroclès. Comment l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* se rattache-t-il à Ammonios et à Origène? On en est réduit aux hypothèses[247], et il en sera toujours ainsi car il s'agit, en fait, d'un faux problème. Hiéroclès n'hésite aucunement, dans le *De Providentia,* à mettre sur le même plan Origène et Plotin et à envelopper d'une même admiration ces deux philosophes avec Porphyre et Jamblique et son maître Plutarque. « Tous ceux là sont d'accord avec la philosophie de Platon ramenée à son état de pureté », dit-il[248]. Autrement dit, ils sont d'accord avec Ammonios[249]. Proclos paraît être le seul à condamner les idées d'Origène. Hiéroclès a pourtant suivi l'enseignement de Plutarque, maître de Proclos avec Syrianos. Qu'est-ce à dire? Que la famille platonicienne et néo-platonicienne était vaste, que l'on pouvait suivre les cours de tel ou tel professeur sans adhérer forcément à tous les points de son enseignement, que l'on choisissait tel ou tel maître de pensée, dans la longue lignée platonicienne, sans être nécessairement « excommunié » par les fidèles d'un autre cénacle. Les controverses ne manquaient pas entre les différentes tendances, même sur des sujets importants, comme l'Un ou l'accord Platon—Aristote, mais tous les adeptes du néo-platonisme avaient conscience d'appartenir à une même famille spirituelle et l'héritage de Platon, s'il était diversement interprété, était unanimement vénéré.

Il n'y avait pas de cloisons étanches entre les différents courants platoniciens

---

[245] Proclos, *Théol. plat.*, II, *Introd.*, p. XVIII.

[246] Ibid., p. XLIX.

[247] Cf. I. Hadot, op. cit., p. 75. Cf. P. W. van der Horst et J. Mansfeld, *An Alexandrian platonist against dualim,* Leiden, 1974, en particulier p. 9.

[248] Codex 214, 173 a, 32—40, p. 129—130.

[249] Ibid., 172 a, 2—9, p. 126.

et néo-platoniciens; aucun « canon » n'énonçait les règles auxquelles il aurait fallu se plier pour être un néo-platonicien officiellement reconnu. La tentative de l'empereur Julien, secondé par Saloustios, au IIIe siècle, avait été sans lendemain. On s'accommodait même, bon gré mal gré, du christianisme, à Alexandrie plus qu'ailleurs[250].

Il semble donc vain de vouloir rattacher à tout prix tel néo-platonicien à tel moyen platonicien, et de s'évertuer à chercher entre eux des intermédiaires. Alexandrie a toujours été un foyer où convergeaient les courants de culture de l'orient et de l'occident. L'alexandrin Hiéroclès connaissait parfaitement et le néo-platonisme d'Athènes et le néo-platonisme romain de Plotin et de Porphyre, le néo-platonisme syrien d'Amélios, Jamblique, Théodore et, naturellement, le néo-platonisme alexandrin d'Ammonios Sakkas et d'Origène le païen, sans compter le christianisme, tout puissant dans la ville. Le platonisme d'Ammonios et d'Origène a pu le séduire. Il a sans doute rejeté l'Un transcendant sans pour autant méconnaître les théories de Plotin. Pourquoi? Raisons d'opportunité? Conviction de son inutilité? Nous retombons dans le domaine des conjectures.

Quant aux appellations de « Roi et de Père » attribuées au démiurge par Hiéroclès dans le *De Providentia*[251], I. Hadot les rattache au *Timée* de Platon[252] et affirme que « rien n'est ... plus habituel dans un texte d'inspiration platonicienne que de nommer le démiurge « roi », cette appellation étant le résultat d'une savante combinaison de plusieurs textes de Platon et de différents essais pour les mettre en harmonie avec les *Orphica* »[253]. C'est bien possible. Cependant, d'après Hiéroclès, sur tous les êtres, « règne Dieu leur créateur et leur père dont la royauté paternelle est la providence »[254]. On trouve la même opinion dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*[255] et ces deux passages font évidemment écho au titre de l'ouvrage du païen Origène : *Seul le Roi est Démiurge*[256]. Aussi bien convient-il de ne pas sous-estimer l'importance du courant néo-platonicien qui a nié l'Un transcendant : Proclos atteste son existence et recommande de combattre « non seulement contre cet homme (Origène) mais aussi contre tous les autres qui se sont faits les champions de la même doctrine »[257]. Les adeptes de l'« école » d'Ammonios et d'Origène paraissent donc avoir été nombreux, et Hiéroclès a pu être l'un des leurs.

---

250 Cf. *Introduction*, p. 4—5 et IIIe partie, p. 206.

251 Cf. codex 214, 172 a, 41, p. 127; codex 251, 461 b, 19, p. 192.

252 *Timée* 28 c 3.

253 I. Hadot, op. cit., p. 111.

254 Codex 251, 461 b, 21—22, p. 192; cf. codex 214, 172 a, 41—42, p. 127.

255 C. C. A. 28, 12—15; K. 10, 26—28 à 11, 1 et 2.

256 P. W. van der Horst et J. Mansfeld, op. cit., p. 26. Cf. F. Heinemann, *Ammonios Sakkas und der Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre*, in *Hermes* 61, 1926, 19. et E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius* in *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 1957, V, p. 26.

257 Proclos, *Théol. plat.*, II, 4, p. 31.

D'ailleurs, H. D. Saffrey et L. G. Westerink, après avoir reconnu, en accord avec I. Hadot[258], qu' « il est ... vraisemblable qu'à Athènes, jusqu'à la fin, la doctrine proclienne des hénades divines a été enseignée », précisent que « la situation semble avoir été un peu différente à Alexandrie. Malgré les rapports étroits qui existaient entre l'école d'Athènes et celle d'Alexandrie, on doit reconnaître à Alexandrie une tradition monothéiste plus stricte qu'à Athènes ». Et tous deux de conclure : « Autant que nous puissions voir, la doctrine des hénades divines n'était pas enseignée officiellement à Alexandrie, tout au plus y faisait-on des allusions discrètes »[259].

Aussi paraît-il téméraire d'affirmer, comme le fait I. Hadot, que l'originalité doctrinale de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie n'a jamais existé[260]. Dès le début, Ammonios et Origène sont différents de Plotin; à leur suite, Hiéroclès ne parle pas de l'Un, bien qu'il ait connu Plutarque et peut-être Syrianos et Proclos. Cependant, tous se réclament du néo-platonisme, mais les uns mettent l'accent sur un point de doctrine, les autres sur un autre, tous gardant en commun leur vénération pour Platon et même, depuis Porphyre[261], pour Platon et Aristote.

D'autre part, Hiéroclès avait identifié « le démiurge du *Timée,* « le créateur et père de cet univers », avec le Zeus et le Zen des pythagoriciens », mais ce Zeus de la théologie hellénique « était loin, dans le système métaphysique des néoplatoniciens, d'occuper la première place dans la hiérarchie »[262]. Certes, pour Proclos, aucun des dieux traditionnels n'a sa place dans le monde de la pensée. Le Zeus d'Orphée et de Platon est le démiurge[263]. Il est un Intellect[264]; il crée non en vertu de son existence mais de son action[265]. Comme l'a remarqué I. Hadot, « chez Syrianus et Proclos, le démiurge du *Timée* est le cinquième roi dans la série des rois et le troisième des pères ». De même, « on peut dire généralement que ni Plotin, ni Porphyre, ni Jamblique, Syrianus, Hermias ou Proclos n'avaient fait du démiurge le dieu suprême dans leur système théologique ... »[266]. Mais il n'en était peut-être pas ainsi pour Origène et pour ceux qui lui ressemblaient, dont Hiéroclès. Il paraît arbitraire de vouloir, à toute force, faire rentrer dans le rang un auteur qui ne semble pas se conformer aux idées communément admises. Ce n'est pas parce que Zeus n'occupe pas, et de loin, la place suprême chez Proclos, qu'il en est forcément de même

---

[258] Proclos, ibid., III, *Introduction,* p. LXXV—LXXVI. Cf. I. Hadot, *Le système théologique de Simplicius dans son commentaire sur le Manuel d'Épictète,* in *Le Néoplatonisme,* Paris, 1971, p. 265—279.

[259] Proclos, *Théol. plat.,* III, p. LXXV—LXXVII.

[260] I. Hadot, op. cit., p. 143.

[261] I. Hadot, ibid., p. 75.

[262] I. Hadot, ibid., p. 112—113.

[263] Proclos, *In Tim.,* Diehl, 312, 26—317, 20; Fest., 11, 170—174.

[264] Proclos, ibid., II, 321, 10; Fest., II, p. 179.

[265] Proclos, ibid., II, 1; Fest., II, p. 195.

[266] I. Hadot, op. cit., p. 113.

chez Hiéroclès. On ne peut qu'émettre des hypothèses à partir des positions connues de ses prédécesseurs et de ses contemporains ; on ne peut trancher en connaissance de cause. On se contentera d'avancer, vu la parenté d'opinions, au sujet du démiurge, qui semble exister entre le platonicien Origène et Hiéroclès, que Zeus, chez ce dernier, occupe probablement le rang suprême des dieux, puisque chez les néo-platoniciens de sa tendance, il appartient au domaine du *Noûs,* le plus élevé. On ne saurait en dire plus.

Quant à la Tétrade, qui représente le démiurge dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* elle tient, d'après I. Hadot, une « position intermédiaire », car elle est « au milieu de la monade *inengendrée* et de l'hebdomade « sans mère ». Elle est inférieure à la monade inengendrée[267]. Ces remarques, justes en elles-mêmes, ne tiennent cependant pas compte du fait que, pour Hiéroclès, la tétrade est équivalente à la tétractys, le nombre sacré des pythagoriciens, « source de toutes choses », et que l'alexandrin, d'autre part, a voulu mettre en relief la tétrade, ou tétractys, par rapport aux autres nombres, ainsi que sa propriété génératrice, par opposition aux qualités négatives de la monade inengendrée et du septénaire sans mère[268]. Le fait est qu'Hiéroclès ne dit presque rien de la monade dans son *Commentaire,* alors qu'il consacre un copieux développement à la tétrade. Il ne semble pas du tout avoir placé la monade au-dessus de la tétractys, et c'est fausser, semble-t-il, le sens de l'arithmologie d'Hiéroclès que de prétendre le contraire. I. Hadot reconnaît d'ailleurs qu' « il faut admettre comme vraisemblable que pas une fois la monade n'a représenté le principe supérieur pour Hiéroclès» et que «La comparaison avec d'autres néo-platoniciens nous amène à cette conclusion »[269]. Par exemple, ni Calcidius ni Jamblique n'ont placé la monade au sommet de la hiérarchie divine. Il existait donc de sérieux désaccords entre les philosophes néo-platoniciens. De plus, si la monade était supérieure à la tétrade dans l'esprit de l'Alexandrin, que n'en avertissait-il ses lecteurs, peu au fait des spéculations pythagoriciennes, alors que l'impression ressentie à la lecture du *Commentaire* est tout autre?

Enfin, après avoir reconnu qu'il est impossible de déterminer quelle place exacte Hiéroclès réserve au démiurge dans la hiérarchie des êtres, ce qui est pour le moins surprenant de la part d'un néo-platonicien féru d'ordre et de hiérarchie, I. Hadot affirme : « Mais une chose est certaine : cette place ne peut être la première. Tout d'abord ..., le démiurge d'Hiéroclès a une structure triadique[270], compliquée peut-être encore de subdivisions.

---

[267] I. Hadot, op. cit., p. 114.

[268] Cf. IIe partie, p. 130—133. Cf. I. Hadot : *Ist die Lehre des Hierokles* ... qui remarque (p. 264) que pour Hiéroclès Tétractys = Tétrade = Quatre, et non pas Dix, comme pour Sextus Empiricus. Pour l'Alexandrin, la Tétractys est la puissance de la Décade.

[269] I. Hadot, op. cit., p. 268.

[270] I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin,* p. 92—98.

Pour que le démiurge soit la cause suprême, unique et transcendante, il aurait fallu qu'il fût simple, mais puisqu'il est doué d'une multiplicité interne, de structure typiquement néo-platonicienne d'ailleurs, la logique inhérente à la philosophie platonicienne veut qu'il n'occupe qu'une place inférieure »[271].

Mais la « logique » rejoint-elle nécessairement la vérité? Hiéroclès est sans doute un néo-platonicien, il connaît à fond les doctrines de ses prédécesseurs et de ses contemporains; de là à conclure qu'il doit obligatoirement partager toutes leurs opinions, il y a loin! On admettra que « le démiurge d'Hiéroclès a une structure ternaire qui se reflète dans les trois classes d'âmes »[272], qu'Hiéroclès emploie nombre d'expressions courantes dans le néo-platonisme tardif. On pense alors à Proclos et à l'Un dont procèdent les Hénades, de celles-ci les trois Triades du monde intellectuel, et ainsi de suite. Il n'en est pas moins vrai que, de l'aveu de Proclos, expert en la matière, Origène, et d'autres philosophes ont vu dans l'Intellect l'être tout premier parce qu'ils estimaient que « l'Un est entièrement sans existence ni subsistance » (c'est alors un cas de nominalisme platonicien), « que l'Intellect est ce qu'il y a de meilleur, et que l'être absolu et l'Un absolu sont identiques »[273]. « La logique inhérente à la philosophie platonicienne », évoquée par I. Hadot, risque fort d'être la logique de Jamblique et de Proclos, pas forcément celle d'Origène et d'Hiéroclès. Le *Noûs* démiurgique de ce dernier peut bien avoir une structure ternaire, puisqu'il produit les trois classes d'âmes; cela l'empêche-t-il d'être au sommet de la hiérarchie des êtres une fois que l'Un, « qui est au-delà de tout intellect et de tout l'être », est nié?

D'autre part, les chrétiens, si puissants à Alexandrie, sont en proie, au IVe siècle, à la querelle trinitaire. Le concile de Nicée (325) a proclamé la consubstantialité des trois personnes divines; le symbole « Quicumque », dit de St Athanase, formule, en termes précis, le dogme de la Sainte Trinité, et, comme l'a bien vu J. Daniélou, pour les chrétiens : « l'opposition n'est pas celle de l'un et du multiple, mais le trois fait partie de la structure de l'absolu. Le trois est contemporain du un : l'absolu est à la fois l'un et l'autre, un et trois »[274].

Bien entendu, dans la triade plotinienne, de l'Un procède l'Intellect, dont procède l'Ame à son tour. Il y a descente, différence de degré, de la première hypostase à la deuxième et de la deuxième à la troisième. D'après l'affirmation chrétienne de Nicée, « il n'y a qu'un seul Dieu et qu'une seule nature divine, et cependant, dans cette nature divine subsistent trois personnes distinctes qui possèdent en commun cette unique réalité, et qui sont distin-

---

[271] Ibid., p. 115.
[272] Ibid., p. 92.
[273] Proclos, *Théol. plat.*, II, *Introd.*, p. XII et XVIII.
[274] J. Daniélou, *Mythes païens, mystères chrétiens*, Paris, 1966, p. 36.

guées uniquement par les relations qu'elles ont les unes par rapport aux autres »[275]. Elles sont rigoureusement égales entre elles.

Hiéroclès connaissait certainement la théorie trinitaire chrétienne. Païens et chrétiens étaient mêlés dans la vie de tous les jours, les élites se retrouvaient sur les bancs de l' « université »[276] et les transfuges des deux religions étaient nombreux. On peut supposer, mais non affirmer, que son Démiurge, dieu suprême, à structure triadique, rappelle le Dieu trine chrétien. Les auteurs païens, drapés dans leur orgueil, se sont gardés de comparer leur dieu à celui des chrétiens, mais les Pères de l'Eglise ont été trop heureux de signaler les ressemblances de la triade plotinienne avec la Trinité Sainte. Théodoret de Cyr, par exemple, n'hésite pas à proclamer que Plotin, Plutarque, Numénios et tous ceux de leur secte « ont mêlé à leurs oeuvres personnelles beaucoup d'éléments empruntés à la théologie chrétienne »[277] et que, d'après Plotin et Numénios, Platon aurait emprunté ses trois principes supranaturels et éternels : le Bien, l'Intelligence et l'Ame du Tout à la théologie des Hébreux![278]

Tout ceci confirme que les chrétiens se pénétraient des oeuvres païennes, même s'ils en tiraient des conclusions tendancieuses et erronées, et que les païens, malgré leur mépris pour la nouvelle religion, ne la condamnaient pas sans la connaître. Il s'était produit, insensiblement, une compénétration approximative des deux doctrines. Hiéroclès a pu ainsi, en suivant le platonicien Origène, maintenir le Démiurge comme Dieu suprême, à l'image du Dieu chrétien, et lui garder une structure ternaire, néo-platonicienne, d'autant plus facilement que le Dieu chrétien, s'il n'avait pas une structure triadique à la façon des néo-platoniciens, était du moins Un en trois Personnes, et rappelait ainsi, de loin, le Dieu plotinien. Le dieu ternaire d'Hiéroclès, plutôt que le Trois en Un chrétien, éliminait l'Un transcendant de Plotin et de Proclos.

---

[275] Ibid., p. 104.

[276] Dans une ville aussi fortement christianisée qu'Alexandrie, les professeurs païens, s'ils voulaient vivre et recruter des élèves, devaient se livrer « à certaines concessions, et même à certaines compromissions » (P. de Labriolle, La *réaction païenne*, Paris, 1950, p. 482). Même un professeur honnête et sincèrement païen comme Libanios d'Antioche, l'ami de l'empereur Julien, est obligé de composer avec les chrétiens. Cf. Paul Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche*, Paris, 1955, p. 215. Telle était probablement l'attitude d'Hiéroclès à Alexandrie, un demi siècle plus tard.

[277] Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, Paris, 1958, II, 84, p. 161.

[278] Ibid., p. 162.

II. L'ACTE CRÉATEUR

CHAPITRE PREMIER

LA MATIÈRE, LE MONDE ET LE TEMPS

Si l'accord sur la véritable nature du Dieu suprême d'Hiéroclès est difficile à établir, de redoutables ambiguïtés planent sur les relations de son démiurge avec la matière et le monde. Le démiurge crée-t-il le monde *« ex nihilo »,* à partir d'une matière préexistante, ou par émanation de lui-même? Dans le temps ou hors du temps?

Jean Pépin, dans son étude sur « la durée du monde », après avoir classé les opinions des philosophes en trois variétés : « le monde n'a ni commencement ni fin, le monde a commencé, mais ne finira pas, le monde a commencé et finira »[279], passe ensuite en revue les tenants de chaque opinion et examine notamment le cas du *Timée* de Platon : « Il n'est pas douteux », écrit-il à ce propos, « que le *Timée* accorde à l'univers une existence sans fin. Mais son immortalité résulte d'une libre décision divine, et non d'une exigence naturelle; elle implique donc qu'il ait été engendré. La question se pose maintenant de savoir si la génération du monde, dans la pensée de Platon, comporte un commencement temporel ... ou si, au contraire, elle s'effectue *ab aeterno* »[280].

Après avoir cité plusieurs passages caractéristiques du *Timée,* Jean Pépin conclut qu' « on doit en déduire, comme l'a fait Aristote[281], qu'un état désordonné et épars a précédé chronologiquement l'avènement du monde »[282]. Cependant, on ne saurait dire, d'après le *Timée,* qu' « il fut un temps où le monde n'existait pas »; Platon, en effet, « a pris soin expressément de rendre impossible cette interprétation de sa cosmologie; car, selon la célèbre théorie du *Timée* 38 b, le temps est né avec le ciel (c'est-à-dire avec le monde), et en demeurera solidaire quel que doive être leur commun destin; il ne fut donc aucun temps où le monde n'existât : de tout temps, il a été, est et sera (38 c) : La pensée platonicienne maintient simultanément ces deux thèses... »[283].

Pour l'ancienne Académie et le moyen-platonisme, « le monde a toujours existé; s'il a été engendré, ce n'est donc pas selon le temps ... Le néo-platonisme poursuit sur ce point la tradition médioplatonicienne ... » Plotin admet « le caractère engendré du monde selon Platon; mais il proteste que génération ne signifie pas commencement temporel; ... le monde existe de toute

[279] Jean Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* Paris, 1964, p. 79.
[280] Ibid., p. 84.
[281] *De caelo,* I, 10, 280 a, 5—9.
[282] Cf. *Timée,* 53 a, b.
[283] J. Pépin, op. cit., p. 85—86.

éternité, il n'y a pas d'instant où il n'existe, l'antériorité du créateur n'est pas temporelle »[284].

Telle est aussi l'exégèse défendue par Porphyre dans ses *Commentaires sur le Timée*[285] : « l'emploi courant du mot *génètos* concerne ce qui prend commencement dans le temps et n'existait pas auparavant ... Cette interprétation de Porphyre ... devait exercer une influence notable ... C'est à elle ... probablement, qu'il faut rattacher le point de vue de Jamblique sur lequel renchérit encore son disciple l'empereur Julien : il paraît dangereux d'attribuer à Platon une création temporelle du monde, et préférable d'opter pour une production de toute éternité[286]. Proclos enfin reprend l'interprétation porphyrienne ... S'il est vrai que le monde dépende d'un principe, il ne saurait en tout cas s'agir d'un commencement temporel; le monde n'est pas engendré selon le temps »[287].

Quant à Hiéroclès, selon le codex 251 de la *Bibliothèque* de Photios, il exprimait nettement sa position sur ces différents problèmes dans le *De Providentia.*

D'après lui, certains platoniciens n'avaient pas une opinion correcte au sujet du dieu démiurge. « Celui-ci, estiment-ils, n'est pas capable en effet de créer intégralement le monde par sa propre puissance et sa propre sagesse, opérant de toute éternité; il ne peut créer qu'en recourant à l'aide d'une matière increéée et d'une nature qui ne tient pas son existence de lui »[288].

Hiéroclès aborde là un problème d'école, comme le montre l'allusion à certains disciples de Platon. Ces platoniciens croyaient donc que Dieu n'agit pas de façon indépendante ni de toute éternité, pour créer le monde, mais qu'il fait le monde à l'aide de la matière non créée et de la nature increéée elle aussi. Nous insistons sur le fait qu'Hiéroclès n'accuse pas ces platoniciens de proclamer que le monde n'est pas créé, mais que c'est la matière qui est increéée.

Cependant, condamner la préexistence de la matière, c'est s'opposer en fait à Platon. En effet, écrit J. Pépin, « la notion d'un réceptacle sans commencement, antérieur à l'action du démiurge qui ne fait que l'utiliser, est d'une authenticité platonicienne peu contestable ... Or, c'est un point que la pensée chrétienne rejette à l'unanimité ... C'est donc bien en définitive à Platon que les chrétiens font grief de la matière préexistante »[289]. Ainsi, Théodoret de Cyr, à l'époque d'Hiéroclès, écrit : « Platon a dit que la matière coexistait à

---

[284] *Enn.*, III, 2, 1, 20—23; II, 1, 4, 25—26, etc...

[285] « Dans le II[e] livre, précise Philopon, *De aetern. mundi*, VI, 10, 5—6 » (J. Pépin, op. cit., p. 87, n. 8).

[286] Julien, *Sur Hélios-Roi*, éd. trad. Lacombrade, 146 a, b, p. 121—122.

[287] *In Tim.*, p. ex. I, 285, 26—28. Citations de J. Pépin, op. cit., p. 87—88, passim.

[288] Phot., *Bibl.*, t. VII; cod. 251, 460 b; 25—29, p. 190.

[289] J. Pépin, op. cit., p. 52—54, passim.

Dieu comme le firent Pythagore, Aristote et les philosophes qui tirent leur nom du Portique »[290]. Mais comme l'a écrit J. Pépin : « Pour un platonicien, affirmer le caractère incréé de la matière est une chose; c'en est une autre fort différente, de transporter cette assertion au monde »[291].

Hiéroclès manifeste son aversion contre les membres de l'école de Gaios probablement influencés par Aristote[292]; pour eux, la matière et le monde sont inengendrés. Il est plus près de philosophes comme Plutarque ou Atticos. Ce dernier, en particulier, affirme que « la génération de l'univers doit être entendue à la lettre, et non pas comme une énigme, ni comme une fiction commandée par le souci de la clarté[293]. C'est une telle interprétation créationniste de Platon que retiendront les auteurs chrétiens chaque fois qu'ils rapprocheront la cosmologie de la *Genèse* de celle du *Timée,* et feront, sur ce point, de Moïse l'inspirateur du philosophe grec »[294]. D'où il résulte qu'Hieroclès, sur la question capitale de la création est, dans le *De Providentia,* proche des philosophes païens dont se réclament à l'occasion les chrétiens[295].

Pourtant si Hiéroclès est d'accord avec Plutarque et avec Atticos lorsqu'ils affirment la création du monde, il ne saurait les approuver à propos du caractère incréé de la matière, et il ne peut souscrire, en particulier, à l'*amorphon sôma* inengendré de Plutarque, transformé en *sôma tou kosmou.* Il parait s'élever contre cette théorie lorsqu'il blâme les platoniciens prétendant que Dieu ne fait « en quelque sorte, que tracer des linéaments » (*αὐτοῦ ... διαζωγραφοῦντος αὐτά*), « que mettre en ordre » *(tattontos)* « et faire un choix dans la matière » *(diakrinontos)*[296].

Malgré Aristote, malgré de nombreux platoniciens, « Atticos soutient que pour Platon le monde a commencé d'exister. Il croit pourtant qu'avant l'univers actuel il y avait une matière et un temps désordonnés ... D'ailleurs, à ses yeux, supprimer toute origine à l'univers serait le rendre indépendant de Dieu ... »[297]. Sur ce dernier point Hiéroclès est du même avis lorsqu'il affirme, pour prouver la souveraineté de Dieu sur toute la création, que la Matière a été nécessairement engendrée par lui : « Il n'est même pas possible de se rendre maître d'une chose qui se trouve increéée au même titre que soi-même, soit qu'on tente d'atteindre de toute éternité à cette souveraineté, soit qu'on l'entreprenne à un moment du temps »[298].

---

290 *Thérap. des maladies hell.* t. I, IV, 46, p. 217.

291 J. Pépin, op. cit., p. 38.

292 Cf. J. Pépin, op. cit., p. 42.

293 Cf. Atticus, *Fragments,* éd. et trad. Des Places, Paris, 1977, frag. 4, p. 51.

294 Cf. J. Pépin, op. cit., p. 41. Voir *Atticos, fragments de son oeuvre,* éd. J. Baudry, Paris, 1931, p. 14—15. Cf. aussi l'éd. Des Places, Notice, p. 25—26.

295 Cf. M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet,* Bonn, 1969, p. 47.

296 Cf. codex 251, 460 b, 30—32, p. 190.

297 *Atticos, frag.* éd. J. Baudry, Paris, 1931, *Introd.,* p. XVIII—XIX.

298 Codex 251, 461 a, 5—8, p. 190.

D'autre part, M. Wacht a montré l'importance de l'action pour Dieu d'après les néo-platoniciens.

Il est pour eux inconcevable qu'il ait existé un temps durant lequel Dieu, puisqu'il est bon, n'ait point créé, et « parallèlement à cet ordre d'idées, mais aussi fréquemment lié à lui, circule un autre argument, qui fut développé d'après la notion aristotélicienne d'*ἐνέργεια* : Un créateur du monde, dont l'action est limitée par le temps, serait avant et après seulement un créateur en puissance (*δυνάμει*) et non en réalité. Mais comme l'être en puissance, parce qu'il contient toujours un *μὴ ὄν*, est inférieur à l'être en acte, cela est impossible, car Dieu est la perfection absolue »[299].

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Proclos affirme pour le Démiurge la nécessité de créer à cause de sa bonté : « Mais si le Démiurge peut toujours le bien, il le réalise toujours, pour qu'il ne soit pas dit que son pouvoir n'atteint pas sa fin. Et s'il réalise toujours le bien, il crée toujours le bien. Or s'il est lui-même toujours en train de créer, le Monde est toujours en train d'être créé. Le Monde donc est sempiternel *(aïdios)*, car le Démiurge est toujours bon ... Dès lors... la sempiternité du Monde est conséquence de la bonté du Créateur »[300].

On retrouve dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*, cette idée de l'action divine dans l'éternité. « La loi », affirme Hiéroclès, « est l'invariable action démiurgique de Dieu engendrant les genres divins et leur éternelle et immuable ordonnance »[301]. L'immutabilité *(atreptos)* de l'action démiurgique, qui se retrouve dans ses effets *(amétablètôs)*, éternellement *(aïdiôs)*, caractérise ce passage et le rattache étroitement au *De Providentia* et au texte de l'*In Timaeum* de Proclos déjà cité. Hiéroclès paraît d'ailleurs tenir à cette idée, car il l'a exprimée une autre fois encore dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* en des termes quasi identiques : « Nous avons précédemment montré », dit-il en entamant le commentaire du deuxième vers doré, « que la Loi est l'action *toujours égale* (*ὡσαύτως ἔχουσαν*) en vertu de laquelle Dieu conduit *éternellement* et *immuablement* toutes choses à l'existence[302].

Il est, d'autre part, curieux de constater que Proclos, en expliquant un passage du *Timée*[303], se rapproche des philosophes dénoncés par Hiéroclès. D'après ces derniers, en effet, affirme l'Alexandrin, la matière, avant l'intervention du démiurge, contient déjà les ébauches de tous les objets que Dieu se contentera d'achever et d'ordonner ; un certain ordre règne dans cette matière déjà grossièrement « informée »[304]. Quant au Lycien, interprétant l'expression

[299] M. Wacht, op. cit., p. 64—65.
[300] *In Tim.*, t. I, 367, 28—30; 368, 1 ss.; Fest., t. II, 228, 2 ss. Cf. *Timée*, 29 e.
[301] C. C. A. 31, 4—6; C. C. A. M. 60 (Trad. retouchée); K. 12, 16—19.
[302] C. C. A. 33, 15—17; C. C. A. M. 67; K. 14, 16—18.
[303] *Timée*, éd. Rivaud, 30 a, 2—6.
[304] Codex 251, 460 b, 34—35, p. 190.

du *Timée* : « *οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν* », il explique que ces mots « ne désignent ni la Matière ni le Substrat second »[305] puisque cette masse *(hoson)* est visible et corporelle : « mais ils sont la masse qui, tout en étant mue d'un mouvement irrégulier et inordonné n'en a pas moins participé déjà aux formes et en porte quelques traces et quelques reflets, car il y a dans cette masse des apparences fantomatiques et indistinctes des formes... »[306]. Nous voilà bien près de la matière selon les moyen-platoniciens dénoncés dans le *De Providentia.*

Proclos, qui ne néglige aucun détail, explique comment la matière indistincte et sans forme de Platon a pu contenir des « apparences fantomatiques et indistinctes des formes » : « Tandis que le Démiurge crée conjointement au Modèle, le Modèle crée avant le démiurge »[307], et le Modèle « est cause non pas de la Matière, mais de la production des formes dans la Matière et de l'ordre inhérent aux formes; la Cause Démiurgique, elle, est cause de l'Ordre »[308]. Nous retrouvons dans ce texte les ébauches de toutes choses signalées par Hiéroclès, et l'ordre qui règne déjà dans la matière increéée, tous deux provenant du Modèle; enfin l'Ordre définitif imposé par le Démiurge.

Il ressort des remarques précédentes que, d'après Hiéroclès, l'acte créateur est éternel, qu'il n'a pas commencé dans le temps, mais qu'il se développe dans toute la durée du temps, sinon le Démiurge perdrait son caractère d'immutabilité. D'autre part, « la matière, telle qu'Hiéroclès la conçoit est ... engendrée en dehors du temps par une cause. Elle ne préexiste pas à l'oeuvre du démiurge, ni dans le sens temporel, ni dans le sens ontologique »[309].

---

[305] Cf. *Timée,* 30 a 2. Fest. op. cit., t. II, p. 252, n. 1 « La matière est le *πρῶτον ὑποκείμενον,* le *δεύτερον ὑποκείμενον* est la matière entièrement qualifiée, *scil.* les corps composés de matière et de forme ».

[306] Fest., op. cit., t. II, p. 252; *In Tim.,* I, 387, 13—16.

[307] Fest., op. cit., t. II, p. 252; *In Tim.,* I, 387, 20—22.

[308] Fest. ibid., p. 253; *In Tim.,* 387, 28—30. Pour la bonne compréhension de ce texte, cf. Fest., ibid., n. 1.

[309] I. Hadot, *Le Problème du Néo-platonisme Alexandrin,* p. 86.

CHAPITRE II

LA MATIÈRE EST-ELLE ENGENDRÉE PAR DIEU OU CRÉÉE PAR LUI « EX NIHILO »?

La matière est donc *engendrée,* mais que recouvre ce terme exactement? *Γενητός* (de *γίγνομαι*), ou *γεννητός* (de *γεννῶ*)[310], pour les païens signifie : « qui est né, qui a eu un commencement », par opposition à *ἀΐδιος*, « qui est sans commencement, qui a été de tout temps ». De plus, est *génèton* ce qui est engendré, c'est-à-dire ce qui est tiré de la substance d'une cause. *Génètos* peut avoir le même sens chez les auteurs chrétiens, mais aussi, par extension, celui de « venu à l'existence à partir de rien », autrement dit : « créé ». On rencontre souvent *gennètos* dans ce sens, surtout chez les premiers Pères de l'Eglise. Cependant, durant la controverse qui opposa orthodoxes et ariens, Athanase s'efforcera de distinguer *γενητός* de *γεννητός* et de réserver le premier pour les choses créées, le second pour les choses engendrées[311]. Athanase, mort en 373, avait trop imprimé sa marque sur la théologie du IV[e] siècle pour qu'Hiéroclès n'ait pas nécessairement entendu parler de lui et lu ses écrits. Au V[e] siècle, Théodoret de Cyr affirme, avec une belle assurance, que « Platon nous a appris non seulement que c'est par le Logos que Dieu a fait la création, mais que le soleil, la lune et les astres sont des corps créés *(genèta)* qui ont reçu leur être de Dieu »[312]. Il faut donc avoir conscience de l'ambiguïté du vocabulaire utilisé par l'auteur du *Commentaire* et du *De Providentia.* Les termes techniques de la philosophie païenne sont employés par les chrétiens depuis des siècles; des transferts de sens ont dû nécessairement se produire sur le même mot, rendant toute interprétation délicate; Hiéroclès tourne le dos aux moyen-platoniciens pour qui la matière est *agénètè.* Néo-platoniciens et chrétiens sont d'accord sur le fait que la matière est *génètè,* mais est-ce dans le sens d'engendrée ou de créée? Les deux interprétations demeurent théoriquement possibles.

---

[310] Il faut noter qu'à la place des deux adjectifs *γενητός* et *ἀγένητος* « on rencontrera souvent *γεννητός* et *ἀγέννητος*, sans que la différence d'orthographe (et d'étymologie) entraîne de différence perceptible pour le sens, du moins dans la philosophie profane » (J. Pépin, op. cit., p. 39, n. 2 qui renvoie à J. Lebreton, ***Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée, II : De saint Clément à Saint Irénée,*** dans ***Biblioth. de Théol. hist.***, Paris, 1928, note C, p. 635—647, et à G. L. Prestige, ***Dieu dans la pensée patristique,*** trad. française, collect. ***Les religions,*** 10, Paris, 1955, p. 54—66).

[311] Athanase, *Oratio I, Contra Arianos, P. G.* 26, col. 129. Cf. H. Crouzel, dans le compte-rendu de Cyrille d'Alexandrie, ***Dialogue sur la Trinité,*** éd. G. M. De Durand, t. I, Paris, 1976, in ***Bulletin de Littérature ecclésiastique,*** Inst. Cathol. de Toulouse, Janvier—Mars 1978, p. 53.

[312] Théodoret de Cyr, op. cit., IV, 40, p. 215.

L'alexandrin apporte cependant une précision importante : la matière est bien engendrée — ou créée —, mais hors du temps. C'est ainsi qu'il s'en prend aux platoniciens qui estiment que le démiurge « n'est pas capable de créer intégralement le monde ... opérant de toute éternité » *(ex aïdiou)* et qu' « il ne peut créer qu'en recourant à l'aide d'une matière « increée » *(agénèton)*[313]. Il ajoute qu' « on serait encore plus loin de la vérité si, non content de devoir admettre l'insuffisance de l'énergie matérielle, on envisageait que c'est à un moment du temps (*ἀπὸ χρόνου τινός*) que Dieu a commencé sa mise en ordre » (*κοσμεῖν ἤρξατο*)[314]. D'autre part, si Dieu a commencé à mettre en ordre la matière à un moment du temps, « ce comportement lui enlève la possibilité de rester constant dans sa propre nature ». Si Dieu est immuable, ou bien il agit de toute éternité, ou bien il n'agit pas, « car s'il valait mieux ne pas agir, comment en est-il venu à agir. Et s'il valait mieux agir, pourquoi ne l'a-t-il pas fait de toute éternité, si du moins même agir de toute éternité lui semblait indifférent? »[315]. Le problème de la matière se rattache étroitement à celui du temps. Le néo-platonicien Hiéroclès semble bien distinguer dans la matière deux aspects : une matière indéterminée, engendrée — ou créée — de toute éternité par Dieu, et une matière mise en ordre par le démiurge. La matière indéterminée et le monde ordonné, ou cosmos, n'ont pas eu de commencement dans le temps. Quant aux chrétiens, ils ne considéraient pas la matière comme engendrée, mais comme créée. « Il leur arrive », rappelle I. Hadot, « comme par exemple à St Augustin, de distinguer avant la création » — nous dirions plutôt avant la mise en ordre — « du monde un état inordonné de la matière engendrée » — ou plutôt créée — « Cela se fait, comme déjà chez Philon, sous l'influence du platonisme »[316]. Ainsi avons-nous la preuve de la pénétration de la doctrine judaïque ou chrétienne par la païenne. L'inverse s'est produit. Numénios d'Apamée, au IIe siècle déjà, fait plus d'une allusion à Moïse et à l'Ancien Testament[317], et Porphyre connaît bien la religion nouvelle puisqu'il l'a durement réfutée dans son *Traité sur les chrétiens.* Et que dire de l'empereur Julien, qui rêva même d'organiser un clergé païen sur le modèle du clergé chrétien?[318]. « Mais pour ⟨ les chrétiens ⟩, en général », poursuit I. Hadot, « la matière n'est pas créée en dehors du temps »[319]. Il est vrai que la plupart des Pères de l'Eglise enseignent que la matière et le monde ont été créés ensemble, qu'ils ont eu

---

313 Codex 251, 460 b, 27—28, p. 190.

314 Ibid., 461 a, 10, p. 190.

315 Codex 251, 461 a, 10—23, p. 190—191. On trouve les mêmes arguments plus développés chez Proclos quand il critique Plutarque et Atticos et leur théorie de la création dans le temps; cf. *In Tim.*, t. I; 288, 14—27; Fest., t. II, p. 137.

316 I. Hadot, op. cit., p. 87.

317 Numénius, *Fragments*, éd. E. Des Places, Paris, 1973. *Notice*, p. 21.

318 L'empereur Julien, *Lettres*, éd. J. Bidez, Paris, 1960, lettres 84—89.

319 I. Hadot, op. cit., p. 87.

un commencement et que le monde au moins aura une fin. Les païens comme Hiéroclès ont alors beau jeu de demander quelle était l'occupation de Dieu avant de créer le ciel et la terre et de dénoncer son absence d'immuabilité. Dans ses *Confessions,* St Augustin répond : « C'est dans l'aujourd'hui éternel de Dieu que le monde est créé. La question du monde antérieur à la création n'a pas de sens, car le temps ne se mesure que par et dans la création. Avant la création, il n'y avait pas de temps »[320]. « Non », s'écrie-t-il en s'adressant à Dieu, « ce n'est pas dans le temps que Vous précédez les temps : autrement Vous n'auriez pas précédé tous les temps. Mais vous précédez les temps passés de toute la hauteur de votre éternité toujours présente, et vous dominez tous les temps à venir, parce qu'ils sont à venir, et qu'aussitôt venus ils seront passés, tandis que vous « vous restez toujours semblable », et vos années ne « s'évanouissent point »[321].

Avant St Augustin, chrétien « orthodoxe », Origène avait refusé de reconnaître un « progrès » en Dieu : « Mais s'il n'y a jamais eu de temps où il n'a pas été tout-puissant, il faut absolument que les êtres à cause desquels il est appelé tout-puissant, aient existé, qu'il ait toujours eu des êtres pour exercer sur eux son pouvoir et pour les gouverner par son règne et son autorité »[322]. De toute éternité les créatures ont été préfigurées dans la Sagesse du Père, et le monde où nous vivons se succède à lui-même, sans fin. Bien sûr, Origène sera condamné par Théophile d'Alexandrie en 399-400 et cette condamnation sera confirmée par le pape Anastase. Une nouvelle condamnation sera prononcée contre lui à Constantinople par l'empereur Justinien en 543, puis en 553, mais on ne peut oublier qu'en 380 encore, St Jérôme admire Origène, qu'il traduit ses écrits alors qu'il est le secrétaire du pape Damase. Ce n'est qu'en 393, sous l'influence de St Épiphane, qu'il entame une lutte féroce contre son ancienne idole. Il est bien difficile de distinguer alors l'orthodoxie de l'hérésie, les sujets traités par Origène demeurant encore ouverts. On pouvait être chrétien et croire que le monde n'avait pas commencé dans le temps, bien que la plupart des Pères fussent d'un avis contraire. D'ailleurs, l'avenir devait être plus clément pour Origène, et la création, par la suite, devait apparaître comme un mode de relation entre le créateur et ses créatures, non soumis forcément à un quelconque rapport temporel. On reprochera à Origène une sorte de coéternité entre la créature et le créateur, bien qu'il ait soutenu le contraire[323]; une affirmation de l'éternité du monde. Pour St Augustin, le temps se déploie à l'intérieur de l'éternité divine. Bref, la métaphysique chrétienne, à l'époque d'Hiéroclès est loin de constater seulement que le

---

[320] C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme,* Paris, 1961, p. 231.

[321] St. Augustin, *Confessions,* éd. P. de Labriolle, Paris, 1961, XI, XIII, 16.

[322] Origène, *Traité des Principes,* éd. M. Harl, G. Dorival, A. Leboulluec, Paris, 1976, 1, 2, 10.

[323] Origène, ibid., II, 1, 4—5; II, 2, 1—2, p. 83—85.

monde a commencé et qu'il finira, comme il est dit dans l'Ecriture, mais un véritable effort philosophique a été entrepris pour concilier l'activité éternelle de Dieu avec la création dans le temps. Comme l'a écrit excellemment C. Tresmontant : « Dans le système d'Origène, la fin est toujours semblable au commencement ... Il n'y a pas d'innovation réelle, de création nouvelle. Il y a un état premier, une catastrophe, et puis le rétablissement de l'état premier, le retour à l'existence antérieure. Schéma essentiellement contraire au schéma biblique, qui n'est pas cyclique, mais vectoriel, irréversible. La répétition est ce qui précisément est exclu de la vision biblique du monde. L'histoire comporte des analogies, mais pas des répétitions. Entre ces deux schémas, il faut choisir. *Et nous verrons la pensée chrétienne osciller entre ces deux schémas*[324], l'un qui lui est proposé par la charte de sa foi, l'Ecriture sainte, l'autre par les philosophies païennes »[325].

Aux IVe et Ve siècles, la distinction entre chrétiens orthodoxes ou hétérodoxes au sujet de la création dans le temps ou en dehors du temps n'a donc pas grand sens. On pouvait être évêque et célébrer, comme Synésios de Cyrène « ... l'unité d'un monde tout parfait, où une dépendance étroite unit nécessairement la patrie que nous habitons et les corps célestes qui nous environnent ». « Ceux-ci », poursuit-il, « terminent-ils leur cycle et reprennent-ils leur course — croyons-en la doctrine commune aux Egyptiens et aux Hellènes —, le retour de leur influence ramène ici-bas les croyances d'autrefois »[326]. Hiéroclès, en affirmant que la nature est *γενητή* en dehors du temps, par une cause, ne se séparait pas foncièrement d'un certain courant du christianisme.

Certains païens, d'après le chrétien Énée de Gaza, auraient soutenu que la matière n'est pas inengendrée. L'auteur du *Théophraste* cite les *Oracles chaldaïques*[327], dont on connaît l'énorme influence sur toute la littérature postérieure, et Porphyre, pourtant ennemi acharné des chrétiens[328]. Il est vrai que le texte d'Énée de Gaza est d'une interprétation délicate[329]. D'après M. Wacht qui a étudié de près cette question, « Énée cite comme preuve de sa conception chrétienne de la création *« ex nihilo »* les *Oracles Chaldaïques,* mais à la vérité dans une adaptation de Porphyre. On trouve ensuite le témoignage de Porphyre lui-même extrait d'un commentaire sur l'écrit de Plotin *« Ὅθεν τὰ κακά »*[330]. Dans cette oeuvre aussi Porphyre affirmerait que la matière a commencé »[331].

---

[324] C'est nous qui soulignons.

[325] C. Tresmontant, op. cit., p. 455.

[326] Synésios de Cyrène, *De Providentia, P. G.* 76, col. 1277; cf. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien,* Paris, 1951, p. 116.

[327] Enea di Gaza, *Teophrasto,* a cura di M. E. Colonna, Napoli, 1958, p. 45, l. 4—6.

[328] Sur cette question, cf. M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet,* Bonn, 1969, p. 67 ss.

[329] Cf. Wacht, op. cit., p. 67 ss. et l'éd. Colonna, *Commentaire,* p. 128—129.

[330] Il s'agit d'*Enn.*, I, 8.

[331] Wacht, op. cit., p. 70.

Il paraît cependant difficile d'affirmer que la matière est tirée par Dieu du néant, dans les *Oracles Chaldaïques*. On y trouve dans un fragment extrait de l'*In Timaeum* de Proclos : « C'est de là *(Enthen)* que jaillit la genèse de la matière aux multiples aspects »[332]; *Enthen* désigne la « Source des Sources » dont Proclos vient de qualifier le dieu sorti de l'Oeuf Cosmique des Orphiques, qui crée seul toutes choses[333]. Selon le commentaire d'A. J. Festugière, « la génération de la matière polymorphe, dérivant de la « Source des Sources », dérive donc du Dieu Suprême, qui correspond, dans les *Oracles Chaldaïques,* au premier Intellect ou au Père »[334]. Psellos, dans son *Hypotypose,* signale cette filiation de la matière par rapport au Dieu suprême : « La matière est issue du père » dit-il[335], ce qui signifie que, d'après les *Oracles Chaldaïques,* la matière n'est pas créée, mais engendrée. « Cette distinction entre création et génération est capitale »[336], et elle est souvent méconnue. Ainsi, pour les *Oracles Chaldaïques* comme pour tous les autres écrits païens, le monde est fait de la substance divine; il n'est donc pas créé *« ex nihilo »*[337].

Quant aux néoplatoniciens, ils considèrent la matière comme la dégradation ultime de l'Un. Elle dérive donc du Dieu suprême, et n'est pas créée *« ex nihilo »*[338]. Certes, Porphyre, dans sa polémique contre Atticos, proclamait, selon Proclos, que « la Raison innée dans le Démiurge peut tout produire », et cela sans nul besoin, pour que les choses existent, de la matière, comme en a besoin la raison innée dans le sperme : car cette raison-ci n'est pas inséparable de la matière, tandis que la Raison qui fait exister tous les êtres est éternellement fixée en elle-même et c'est sans sortir de son repos qu'elle a fait naître d'elle-même tout l'Univers »[339]; mais elle a fait naître toute chose *aph'heautou,* c'est-à-dire de sa propre substance, et non pas *ek mèdénos,* c'est-à-dire de rien.

Jamblique aussi fait dériver la matière du démiurge lorsqu'il écrit, dans les *Mystères d'Egypte* : « Que l'on ne s'étonne donc pas si nous disons pure et divine une certaine matière; issue, en effet, elle aussi, du père et démiurge de l'univers, sa perfection la rend apte à recevoir les dieux »[340]. Énée de Gaza peut donc s'appuyer sur l'enseignement des *Oracles Chaldaïques,* sur celui de Por-

[332] *Oracles Chaldaïques,* éd. Des Places, Frg. 34, p. 74.

[333] *In Tim.,* Diehl, t. I, 451, 19—22. Cf. Fest., t. II, p. 332.

[334] *Comm. sur le Tim.,* t. II, p. 254, n. 1.

[335] Psellos, *Esquisse ...*; in *Oracles Chaldaïques,* Des Places, 27, p. 201.

[336] Claude Tesmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne,* Paris, 1961, p. 196—197.

[337] A propos de la formule traditionnelle : « *creatio ex nihilo* », cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin,* Paris, 1971, p. 196—197; cf. aussi G. May *Schöpfung aus dem Nichts,* Berlin—New York, 1978, qui dénie la signification « création à partir du néant », à la formule *ἐξ οὐκ ὄντων* dans le christianisme primitif, par exemple p. 7 et 8.

[338] Cf. Plotin, *Enn.,* IV, 3, 9; VI, 3, 7.

[339] Fest., t. II, p. 266; *In Tim.,* Diehl, t. I, 396, 21—26.

[340] *Myst. d'Égypte,* Des Places, V, 23, p. 178.

phyre — et il aurait pu ajouter Jamblique et d'autres auteurs — pour montrer que la matière n'est pas inengendrée, qu'elle n'est pas un principe comme Dieu, thèse qui se rapproche de celle des chrétiens. « *Οὐ γὰρ ἀγέννητος οὐδὲ ἄναρχος ἡ ὕλη* »[341] dit-il, en se référant aux philosophes précédemment cités; mais ces derniers n'affirment pas que Dieu a créé la matière de rien, mais de sa propre substance. La création *« ex nihilo »* est pourtant un point fondamental de la métaphysique chrétienne, au moins depuis Théophile d'Antioche (IIᵉs), qui a enseigné que « la puissance de Dieu se montre précisément quand il part du néant pour faire tout ce qu'il veut »[342], et que les hommes de Dieu « ont été d'accord pour nous enseigner que Dieu, de rien, a créé toutes choses » (*ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*)[343].

Il est vrai que Proclos, examinant, à propos du monde, les notions de « devenant » *(gignoménon)* et de « devenu » *(génètos)* a écrit : « On pourrait dire en outre que l'être ainsi « devenu » est même tiré du non-être (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*). En effet, ce qui est principe de sa propre existence, comme il a été engendré par lui-même, n'est pas tiré du non-être ... Ce qui, en revanche, n'existe que par un autre a son existence tirée du non-être, parce que, une fois séparé de sa cause, il n'est plus et que le causant est ici un autre que le produit »[344]. Il faut avouer que Proclos est parfois bien près des solutions proposées par les chrétiens au problème de la création. Toutefois, comme l'a écrit J. Baudry : « La matière, ou ce qui en tient lieu, est une donnée de fait; elle a été dépouillée de ses qualités sensibles, subtilisée, on pourrait même dire spiritualisée le plus possible, mais elle reste toujours quelque chose de distinct de l'esprit, car de rien ne naît rien : tel est l'adage universellement admis. Jamais un Grec, ni aucun philosophe ancien n'est arrivé à la notion de création *ex nihilo*. Aussi tous devaient finir par admettre l'éternité de l'univers »[345]. On comprend mieux, après ces quelques lignes, l'importance du problème posé par Hiéroclès. P. Courcelle, après avoir constaté que « peu à peu, chez les Néo-platoniciens, prévaut l'idée moniste que la matière n'est pas un principe indépendant de Dieu » et après l'avoir démontré par des exemples tirés de Saloustios, de Proclos et de son école, ajoute : « Enfin Hiéroclès, dès le Vᵉ siècle, soutenait dans son traité *De Providentia* exactement la thèse de la création *« ex nihilo »,* qu'il attribue d'ailleurs à Platon; il blâme « certains Platoniciens qui ne croient pas que Dieu avait assez, pour produire

---

[341] Enea di Gaza, op. cit., p. 45, 4—5.

[342] C. Tresmontant, op. cit., p. 116.

[343] Théophile d'Antioche, *A Autolycus*, G. Bardy, J. Sender, Paris, 1948, II, 9. Cependant, d'après G. May, op. cit., le gnostique Basilide aurait devancé Théophile d'Antioche dans l'expression de la création « ex nihilo »; cf. p. 68—69, 76—77, p. 77 n. 70; surtout p. 78, p. 183—184.

[344] Fest., II, p. 127—128; cf. *In Tim.*, Diehl, I, 281, 5—13. Cf. M. Wacht, op. cit. p. 72.

[345] J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931, p. 302.

le monde, de sa propre sagesse et de sa propre puissance, mais disent qu'il n'a pu créer qu'avec le secours de la matière inengendrée et de la nature non créée par lui »[346]. Plus récemment encore, M. Wacht pouvait dire : « ⟨ Hiéroclès ⟩ nie l'éternité de la matière et soutient la création du monde à partir du néant : *ἐκ μηδενός προϋποκειμένου* »[347].

Il est avant tout nécessaire de préciser ce que, dans une optique chrétienne, signifie : *« création ex nihilo »*. Faire quelque chose de rien, suivant la définition courante de la création, signifie ordre de succession, non ordre de provenance. « Impossible », dira Scot Érigène (IXe siècle), « de rien produire du néant absolu. Rien, en effet, ne se crée qui n'ait préexisté dans une intelligence ou une volonté »[348]. Et St Anselme (XIe siècle) ajoutera : « Ainsi comme il est clair que les choses ont été produites n'étant rien avant d'être faites, en tant qu'elles n'étaient pas ce qu'elles sont maintenant et qu'il n'existait pas de matière dont on les formât ..., cependant elles n'étaient pas néant quant à l'idée de l'agent par laquelle et selon laquelle elles devaient être faites »[349]. St Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, précisera que si « par la création quelque chose est fait de rien *(aliquid ex nihilo fieri)*, cette préposition *de (ex)* ne désigne point une cause matérielle; elle marque seulement un ordre, comme lorsqu'on dit : Du matin naît le midi, cela signifie qu'après le matin le midi arrive »[350]. Et encore faudrait-il éliminer toute notion de temps dans l'acte créateur et dire que la création exprime simplement un rapport de dépendance entre le créateur et le créé.

Quoique largement postérieur, dans sa formulation, à Hiéroclès, un tel concept n'en était pas moins familier, dès le IIIe siècle, à la théologie chrétienne. Ainsi, suivant Origène, Dieu qui est « faculté de faire le bien et de créer et de prévoir » ne pouvait cesser d'oeuvrer et rester immobile. « Il en résulte nécessairement que les êtres à l'égard desquels la faculté bénéfique de Dieu faisait le bien, c'est-à-dire ces êtres créés ou créatures, ont toujours existé ... Il en résulte clairement aussi qu'il n'y a pas eu un instant où Dieu n'ait pas été créateur bénéfique et providentiel. Mais ici l'intelligence humaine est trop émoussée et trop étroite pour comprendre ceci : Dieu existant toujours, les créatures aussi ont existé et elles ont subsisté, pour ainsi dire, sans avoir eu

---

[346] P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, p. 223—224.

[347] M. Wacht, op. cit., p. 37, qui renvoie à Phot., *Bibl.* cod. 251, 461 b, 8, p. 192; cf. encore, tout récemment : G. May, op. cit., p. 5, n. 22.

[348] Cf. Vacant—Mangenot, *Dict. de Théol. cathol.* t. III, article *Création*, col. 2036. Voir surtout : G. A. Piemonte, *Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriguena*, in *Sapientia*, La Plata—Buenos Aires, 1968, n° 87, p. 37—58; n° 88, p. 115—132. Lire en particulier, n° 87, p. 41—45, et 50—57.

[349] Saint Anselme, *De divinitatis essentia monologium*, *P. L.* 158; col. 157.

[350] St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *La création*, éd. A. D. Sertillanges, Paris, 1963, Question 45, article I, p. 32.

un commencement car, à n'en pas douter, on doit les croire créées et faites par Dieu »[351]. Or, « Dieu a toujours été Père; il a, de toute éternité, eu un Fils unique, qui est sa Sagesse. Dans cette Sagesse, qui est de toute éternité avec le Père, la création est préfigurée de toute éternité aussi. Les créatures ne sont donc pas inengendrées ni coéternelles à Dieu. Dieu a tout créé de sa Sagesse et puisque cette Sagesse a toujours été, les créatures ont toujours été préfigurées dans la Sagesse »[352]. Cette opinion d'Origène est-elle éloignée de celle de Porphyre? A propos de la non-existence de la matière, le sage de Tyr avait écrit : «Tout ce qui est une existence a un agir correspondant à sa nature; mais puisque le créateur est une existence, son agir propre consiste à « amener à l'existence ». Il accomplit donc un seul agir et imprime un certain mouvement qui consiste à amener à sa ressemblance, c'est-à-dire à l'existence. Et ou bien l'on admet que l'objet de son action est quelque chose de non préexistant mais d'existence possible ... et alors il faut que l'existence soit précédée d'une certaine nature susceptible d'exister; ou bien l'on admet que l'objet de l'action n'est pas inexistant et n'est pas seulement une existence possible, mais que Dieu l'a fait naître de rien, *ex novo,* sans aller penser à quelque chose qui l'aurait précédé, et telle est l'affirmation des vrais monothéistes ». « La première thèse », explique I. Hadot, « est l'opinion de Porphyre, et la deuxième celle qu'il attribue aux chrétiens et aux juifs »[353].

Il n'y a pas grande différence, semble-t-il entre les « existences possibles » de Porphyre et la création « préfigurée » d'Origène. Cette « préfiguration » des créatures dans la Sagesse de Dieu n'empêche d'ailleurs pas l'auteur chrétien d'affirmer avec force que le monde a eu un commencement temporel[354]. Cependant, il pense que la création est éternelle, car il y a eu d'autres mondes avant celui-ci et il y en aura d'autres après lui : « Nous disons que Dieu n'a pas commencé pour la première fois à opérer quand il a fait ce monde visible, mais que, de même qu'il y aura après la destruction de ce monde-ci un autre monde, nous croyons que de même il y en a eu d'autres avant que celui-ci existât... Il ne faut pas penser cependant qu'il existe plusieurs mondes en même temps, mais après celui-ci un autre à son tour existera »[355].

Ces quelques exemples suffisent pour souligner combien est complexe le problème théologique de la création. La doctrine chrétienne, notamment, n'a pas été fixée en un court laps de temps. Chaque siècle a apporté son acquis, et même de nos jours, on peut hésiter entre une création dans le temps ou

---

[351] Origène, *Traité des Principes,* trad. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, 1976, 1, 4, 3—4.

[352] C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme,* Paris, 1961, p. 402—403. Cf. Origène, *Traité des Principes,* M. Harl, I, 4, p. 58.

[353] I. Hadot, *Le problème du néo-platonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius,* Paris, 1978, p. 84. Cf. note 28 de cette page.

[354] Origène, *Peri Archôn,* Harl, III, 5, p. 197—210.

[355] Origène, ibid., III, 5, p. 199.

hors du temps. Si certaines opinions d'Origène peuvent nous sembler étranges, proches du néo-platonisme, il ne faut pas oublier que dans la préface de son *Traité des Principes,* il avoue que « parmi ceux qui professent croire dans le Christ, beaucoup sont en désaccord non pas seulement sur des sujets secondaires, voire très secondaires, mais aussi sur des sujets grands, voire très grands »[356]. « Plusieurs fois au cours de ses pages il soulignera l'incertitude de ses réponses. Il présentera parfois plusieurs hypothèses sans trancher définitivement »[357]. Bien des thèses défendues par Origène, plus tard condamnées, étaient encore des sujets libres à son époque, et il n'avait certainement pas l'impression de verser dans l'hérésie lorsqu'il les soutenait.

On sait au prix de quels efforts l'Eglise se dégagera de l'emprise du néo-platonisme. Un grand exprit comme St Augustin fut successivement manichéen, néo-platonicien, puis chrétien. Ce fut le néo-platonisme qui l'amena au christianisme. Comment ces différentes influences n'auraient-elles pas imprimé des traces durables dans ses oeuvres? De même, Synésios de Cyrène, pourtant évêque, ne se départit jamais de certaines croyances platoniciennes[358]. Nier toute influence du paganisme sur le christianisme ou du christianisme sur le paganisme est illusoire. Les païens pouvaient donner l'impression de mieux se garder du christianisme que les chrétiens du paganisme, parce qu'ils se fondaient sur une longue tradition et menaient un combat défensif. Ils avaient un patrimoine à préserver que les chrétiens battaient en brèche, et ils se raidissaient dans une attitude méprisante et conservatrice.

Cependant l'élite cultivée d'Alexandrie, pour nous limiter à cette seule cité, vivait dans une atmosphère imprégnée à la fois de paganisme et de christianisme, ce dernier se ramifiant en plusieurs sectes qui s'entre-déchiraient volontiers, preuve de la vie intense qui l'animait. Hiéroclès, soit dit une fois de plus, connaissait assurément à fond le néo-platonisme athénien et les différents courants du christianisme. De plus, la pression de l'orthodoxie chrétienne était forte, à son époque, avec des prélats tels que Théophile ou Cyrille; la prudence était de rigueur pour les païens. Comment, dans un tel contexte géographique, historique, philosophique et religieux, Hiéroclès aurait-il échappé à l'influence chrétienne?

Un chrétien de nos jours peut-il être totalement indifférent à certaines idées marxistes? Et un marxiste à certains aspects du christianisme? Un amalgame finit par se créer.

En fait, il est tout aussi vain de rechercher la part exactement impartie au christianisme chez Hiéroclès que de vouloir délimiter avec précision ce qu'il doit à Platon, à Aristote, ou à Plotin. C'est encore un faux problème. On

---

[356] Origène, ibid., *Préface,* 2, p. 23.

[357] Origène, ibid., *Introd.,* p. 9.

[358] Cf. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, Hellène et Chrétien,* Paris, 1951, p. 222 et *Synésios de Cyrène, Hymnes,* Paris, 1978, p. 17—22.

peut parler tout au plus de l'influence de Platon et d'Aristote, ou d'une coloration chrétienne de ses oeuvres. L'héritage des auteurs païens constituait alors le bien commun des chrétiens comme des païens. Tous sont d'accord sur de nombreux points, surtout dans le domaine de l'éthique, et même de la métaphysique. Comment débrouiller avec sûreté ce noeud inextricable d'influences aussi diverses? D'autant plus que le vocabulaire philosophique et religieux employé par les deux partis est souvent le même, alors que les mêmes mots n'ont pas toujours une signification identique selon les époques et selon les écoles qui les emploient[359]. Création de la matière, ou génération, chez Hiéroclès? Rien ne permet encore de trancher à coup sûr d'un côté ou de l'autre.

---

[359] Cf. I. Hadot, *Ist die Lehre des Hierocles* ... p. 271.

CHAPITRE III

LA CRÉATION *ΕΚ ΜΗΔΕΝΟΣ ΠΡΟΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ* ET LA CRÉATION *ΕΞ ΟΥΚ ΟΝΤΩΝ*

I. Hadot, après avoir affirmé que les chrétiens orthodoxes « insistent particulièrement sur le fait que Dieu crée à un moment du temps le cosmos à partir du néant comme quelque chose qui n'a pas existé avant et qui doit un jour disparaître dans le néant » ajoute : « Nous voyons donc bien que la création *ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου* défendue par Hiéroclès contre la thèse de la création *ἐκ προϋποκειμένου* des moyen-platoniciens, n'est pas la même chose que la création *ἐξ οὐκ ὄντων* des chrétiens »[360]. Par l'emploi de la première formule, l'Alexandrin veut dire que Dieu a fait le monde sans aucun substrat préexistant, c'est-à-dire sans l'aide d'aucune matière préexistante ou coéternelle à Dieu. Il ne précise pas, quand il emploie ces termes[361], d'où le démiurge a tiré la matière et le monde. En restant dans cette ambiguïté, un chrétien et un païen pouvaient conjointement affirmer que Dieu produit l'ordre cosmique *(diakosmèsis)* sans recourir au moindre substrat.

Cependant, il est de fait que les Pères de l'Eglise, lorsqu'ils évoquent l'acte créateur, écrivent que Dieu a fait toutes choses « à partir de ce qui n'était pas » (*ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*)[362]. Le pseudo-Hippolyte, en affirmant que Dieu, « quand il voulut, fit les êtres *(ta onta)* qui n'étaient pas avant qu'il voulût les faire » suggérait déjà que dans l'expression « à partir de rien », il ne faut pas prendre le néant comme un moyen, mais que ce qui n'existait pas avant existe après, grâce à la volonté du Créateur, comme le précisera plus tard St Thomas d'Aquin[363].

Il est vrai aussi que St Athanase, lorsqu'il affirme que Dieu a créé la matière, précise que « les êtres ne se sont pas faits spontanément *(automatôs)*, comme s'ils n'avaient pas été l'objet d'une Providence, ni à partir d'une matière préexistante » (*οὔτε ἐκ προϋποκειμένης ὕλης*) : « comme si Dieu était impuissant; mais à partir du néant » (*ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων*) « et sans qu'elles aient existé d'aucune façon auparavant, Dieu a suscité toutes choses dans l'être par le

---

360 I. Hadot, op. cit., p. 87—88.

361 Codex 214, 172 a, 24—25, p. 126; codex 251, 461 b, 8, p. 192. Cf. I. Hadot, op. cit., p. 77.

362 Cf. Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus,* trad. J. Sender, Paris, 1948, II, 9, 10, p. 121.

363 Pseudo-Hippolyte, *Elenchos* I, 32, éd. et trad. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe,* Paris, 1947. Pour St. Thomas d'Aquin, cf. p. 78 et note 350.

Verbe »[364]. Hiéroclès rejoint donc Athanase pour nier la préexistence de la matière, sans aller toutefois jusqu'à répéter après lui que Dieu a fait succéder les créatures au néant. On peut tenir pour assuré, en effet, que le patriarche Photios n'aurait pas manqué de prendre acte de cet accord parfait, s'il avait pu le relever chez l'auteur du *De Providentia.*

A l'époque d'Hiéroclès, Némésios d'Emèse spécifie que « l'oeuvre la plus admirable de la création, c'est de tirer les êtres du néant » (*τὸ ἐξ ὄντων ποιεῖν*) et que « si les âmes sont tirées du néant, il se fait une véritable création »[365]. Pour cet auteur chrétien, la création consiste à faire que ce qui n'était pas soit, sans être tiré de Dieu. De même Platon n'a-t-il pas montré clairement, d'après Théodoret de Cyr, « que ce n'est pas à partir d'une matière sous-jacente que Dieu a fait l'univers, mais qu'il l'a tiré du néant, comme il l'a voulu »?[366]. Enfin Zacharias de Mytilène, postérieur à Hiéroclès, enseigne que « ce n'est pas à partir de la matière préexistante (*ἐξ ὕλης προϋποκειμένης*) que Dieu a créé ce Tout, mais à partir de rien (*ἐκ μηδαμοῦ μηδαμῶς ὄντος*)[367]. Ainsi, les Pères de l'Eglise affirment, comme Hiéroclès, que le monde n'a pas été produit grâce à une matière — substrat, coéternelle à Dieu, mais ils ajoutent qu'il a été créé alors que rien n'existait auparavant. Avant la création, si on peut employer des locutions temporelles, il y a Dieu et rien; après l'acte créateur, il y a Dieu et les créatures. Les créatures sont distinctes de Dieu; elles reçoivent l'être par un don du créateur; elles n'émanent pas nécessairement de lui. Rigoureusement parlant, en éliminant la notion de temps, il y a Dieu et les créatures, distinctes de leur créateur, mais dépendant de sa volonté. Dieu n'avait pas besoin d'elles; il se suffisait à lui-même; il les a créées gratuitement.

Et pour Hiéroclès? Photios se borne à déclarer que « sa recherche, conformément à Platon, fait préexister un dieu qui est le démiurge de tout l'ordre cosmique visible et invisible, que l'artisan, dit-il, a produit sans substrat existant » (*μηδενὸς ὑποκειμένου*)[368]. Le patriarche insiste sur le fait que, d'après l'Alexandrin, c'est vraiment le démiurge qui a produit le monde, alors qu'aucune matière n'existait auparavant, tandis que dans les extraits du *De Providentia,* le rôle de « l'artisan » est plus discret. « Platon », dit Hiéroclès, « fait préexister un dieu démiurge qui gouverne tout l'ordre cosmique visible et invisible, lequel n'est produit d'aucun substrat préexistant »[369]. Ici, le démiurge

[364] Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe,* C. Kannengiesser, Paris, 1973, 3, 1, p. 269.

[365] Némésios d'Emèse, *De la nature de l'homme,* trad. M. J. B. Thibault, Paris, 1844, p. 53, *P. G.,* 40, col. 573.

[366] Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques,* éd. P. Canivet, Paris, 1958, IV, 37, p. 214.

[367] Zacharias de Mytilène, *De mundi opificio, P. G.,* 85, col. 1104.

[368] Codex 214, 172 a, 24—25, p. 126; trad. I. Hadot, op. cit., p. 77.

[369] Codex 251, 461 b, 8, p. 192.

apparaît surtout comme le maître de la création; il est placé au-dessus d'elle et rien ne lui a préexisté.

D'après le résumé de Photios, l'ouvrier *(tekhnitès)* amène au jour *(pro-agagein)* l'ordre du monde indépendamment de tout substrat, alors que dans l'extrait du codex 251, l'ordre du monde est produit *(gégénèménè)* sans matière préexistante. Dans ce dernier cas, Hiéroclès paraît s'opposer à ceux qui croient à la préexistence de la matière, c'est-à-dire aux moyen-platoniciens comme Plutarque ou Atticos. Ce passage est en accord avec le début du codex 251, où Hiéroclès s'en prend aux disciples infidèles de Platon. Dans le codex 214, résumé rédigé par Photios, la mise en valeur du dieu démiurge, l'absence d'allusion explicite à la préexistence possible de la matière sont peut-être dues à Photios, qui aurait rapproché ainsi le texte d'Hiéroclès de sa propre religion — sans pour autant en faire un texte chrétien. Quoi qu'il en soit, si le démiurge ne produit pas le cosmos à partir d'un quelconque substrat, ou d'une matière préexistante, d'où le tire-t-il? Autrement dit : crée-t-il, ou extrait-il le monde de sa propre substance, comme l'enseignent les néo-platoniciens? K. Praechter[370], et bien d'autres après lui, font d'Hiéroclès un adepte de la création « *ex nihilo* » chrétienne, mais il faut avouer que l'absence de la précision : *ἐξ οὐκ ὄντων*, habituelle chez les Pères de l'Eglise, est gênante. Cependant, cette dernière formule n'est pas exclusivement chrétienne. Même un païen comme le moyen-platonicien Atticos a écrit que « Platon juge que le monde a été produit, oeuvre la plus belle, par le plus beau des démiurges, et assigne à l'auteur du Tout une puissance capable de produire le monde alors qu'il n'existait pas auparavant » (*οὐκ ὄντα πρότερον ἐποίησεν τὸν κόσμον*)[371].

La formule a bel et bien une résonance chrétienne, et on a pu dire qu'Atticos « enseigne (même si ce n'est pas au sens plus tardif des chrétiens) que le monde a eu un commencement dans le monde et a été tiré du néant »[372].

En somme, rien n'empêcherait un chrétien de s'exprimer comme Hiéroclès l'a fait jusqu'ici.

---

[370] K. Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXI, 1912, p. 1—27. Cf. *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1973, p. 138—164. Cf. du même : art. Hierocles, *R. E.*, t. VIII, 2, 1913, col. 1479—1487.

[371] Atticus, *Fragments*, éd. Des Places, Paris, 1977, frag. 4, p. 51—52.

[372] Atticus, ibid., *Notice*, p. 25, cf. note 5. Cf. cependant l'opinion de G. May, op. cit., p. 16, sur Atticus et sur Philon d'Alexandrie.

CHAPITRE IV

LA CRÉATION SELON LA VOLONTÉ ET LA CRÉATION SELON L'ESSENCE

La solution de l'énigme, autant qu'il soit permis d'en préjuger, devrait être apportée par la dernière remarque de l'alexandrin : la volonté *(to boulèma)* du démiurge lui a suffi pour amener les êtres à l'existence (*εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων*). P. W. van der Horst et J. Mansfeld, comparant la doctrine de la création propre à Alexandre de Lycopolis à celle d'Hiéroclès, font ressortir que « la volonté de Dieu est une cause suffisante d'hypostase »[373]. La matière est engendrée par le démiurge, dont elle est une hypostase. On entre ainsi dans le système néo-platonicien. D'après Plotin, « au commencement il y a l'Un. Mais pourquoi l'Un n'est-il pas resté seul en lui-même? ... La pensée grecque a bien reconnu qu'en Dieu il n'y a pas de jalousie, que Dieu est bon, qu'il est le Bien. Mais l'idée d'une création par *agapè* n'a pas été atteinte par la pensée païenne »[374]. « Dès qu'un être arrive à son point de perfection, nous voyons qu'il engendre » dit Plotin; « il ne supporte pas de rester en lui-même, mais il produit un autre être »[375]. « Si donc il y a un second terme après lui (c'est-à-dire après l'Un), il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il le veuille » (*οὐδὲ βουληθέντος*)[376]. On voit quelle différence sépare Plotin de Platon, pour qui le démiurge, prenant la matière qui coexistait avec lui, sans mesure et sans ordre, « l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre »[377].

I. Hadot soutient la même thèse que P. W. van der Horst et J. Mansfeld, et pour la fonder, elle fait état d'un extrait d'Hiéroclès où est exposée la théorie de la création « selon l'essence ». Il s'en faut cependant que le passage soit d'une limpidité parfaite. Photios l'a ainsi rapporté : « L'auteur » (c'est-à-dire Hiéroclès) écrit : « ces êtres d'en haut, dont on dit (*λέγεται*) qu'ils agissent selon leur essence (*κατ' οὐσίαν*) sont ceux qui demeurent immuables dans leur essence propre et dans leur activité, sans rien détacher d'eux-mêmes, sans se mettre en mouvement afin de susciter l'existence des êtres engendrés (*τὴν ὑπόστασιν τῶν γεννωμένων*), mais qui, seulement selon l'être qu'ils sont,

---

[373] P. W. van der Horst and J. Mansfeld : *An Alexandrian platonist against dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise « Critique of the Doctrines of Manichaeus »*. Leiden, 1974, p. 26.

[374] C. Tresmontant, op. cit., p. 319—320.

[375] Plotin, *Enn.*, Brehier, V, 4, I.

[376] Ibid., V, I, 6.

[377] Platon, *Timée*, éd. Rivaud, 30 b.

suscitent la génération des êtres seconds (*τῶν δευτέρων*). Il s'ensuit qu'ils ne se servent pas en plus de la matière, qu'ils n'agissent pas à partir d'un moment du temps, qu'ils ne cessent pas d'agir à un moment du temps, et que ce qui naît n'existe pas en dehors de l'activité de ce qui le produit : toutes les choses d'ici-bas, en effet, sont la conséquence de l'activité occasionnelle comme dans le cas d'un architecte et dans d'autres semblables »[378]. I. Hadot est à coup sûr plainement fondée à voir dans ce texte « un des théorèmes fondamentaux du néoplatonisme, à savoir la distinction entre le mode immobile de création des hypostases au-dessus de l'âme et le mode de création de l'âme qui se caractérise par le mouvement ». Elle a également raison d'ajouter que « les néoplatoniciens insistent particulièrement sur le fait que le démiurge crée par son être seul, pour opposer le mode d'action de leur démiurge à celui du démiurge des gnostiques et du Dieu des juifs et des chrétiens qui crée par volonté réfléchie »[379].

Mais la question est justement de savoir si Hiéroclès prend à son compte ce développement. Le *λέγεται* permet de penser qu'il expose une théorie propre aux néo-platoniciens en général. Il connaît fort bien cette théorie, naturellement. Dans le codex 214 de sa *Bibliothèque,* Photios se borne à rapporter que le second livre du *De Providentia,* dont est extrait ce passage du codex 251, « groupe les opinions platoniciennes, cherche des preuves (de la Providence) dans les écrits mêmes de Platon »[380], ce qui est fort vague. Hiéroclès a pu rapporter la théorie de la création *κατ' οὐσίαν* sans la faire forcément sienne. N'y a-t-il pas quelque artifice à rapprocher cet extrait exposant une opinion générale, propre à la plupart des néo-platoniciens, mais pas forcément à tous, de ceux où l'auteur du *De Providentia* expose expressément ses propres idées sur la création? Il est évidemment possible qu'Hiéroclès ait partagé les idées de Plotin ou de Proclos sur ce point; la marge d'incertitude n'en demeure pas moins considérable.

Admettons cependant l'hypothèse qu'Hiéroclès parle aussi en son nom personnel. En ce cas, le raisonnement d'I. Hadot est correct et le démiurge engendre l'ordre cosmique de sa propre substance. La création chrétienne ne peut plus être envisagée. En revanche, si l'on éprouve des doutes sur la véritable intention de l'auteur, tout est remis en question, et les deux formules d'Hiéroclès exprimant ses vues sur le rôle du démiurge conservent leur ambiguïté.

Au reste, même l'argument selon lequel « Hiéroclès formule ce théorème à la manière d'un vrai néo-platonicien en employant le pluriel pour parler des causes qui agissent par leur être même »[381] n'est pas décisif. L'Alexandrin a pu parler des causes tout en croyant à une seule cause primordiale. Il y a

---

[378] Codex 251, 463 b, 30—38, p. 198. trad. I. Hadot, op. cit., p. 88 modifiée à la fin.
[379] I. Hadot, op. cit., p. 89.
[380] Codex 214, 173 a, 9—10, p. 129.
[381] I. Hadot, op. cit., p. 89—90.

un précédent illustre : Origène a intitulé l'un de ses principaux ouvrages : *Sur les Principes.* « Pour lui, cependant, il n'est question que d'un seul principe, Dieu-trine, unique *archè* du monde et des hommes. C'est dire que le titre n'a de valeur que pour situer l'ouvrage dans une tradition de genre littéraire philosophique »[382]. Il peut en être ainsi pour Hiéroclès à propos des causes[383].

Si l'on est décidé à voir en Hiéroclès un pur néo-platonicien, il est normal de rappeler que le démiurge crée par son seul être et par sa seule pensée. Il est vrai que les philosophes sont partagés, là comme ailleurs, sur la question de la liberté de Dieu dans l'acte créateur. C'est ainsi que pour Aristote : « la création délibérée et soigneuse est impensable ...; la *βουλή* est signe d'imperfection parce qu'elle trahit l'embarras, l'incertitude, la défiance de soi »[384]. Cette opinion exercera une influence décisive sur Plotin : d'après lui : « à l'échelon cosmique, il n'y a pas de *λόγος πρὸ ἔργου*, ni de *προόρασις καὶ λογισμὸς θεοῦ.* Le créateur n'a pas imaginé (*ἐπινοῆσαι*) chacune des parties du monde avant de la produire; on peut bien démontrer, après coup, que le monde est tel qu'il devait être; mais sa beauté ne provient pas d'une délibération (*βεζούλευται*) préliminaire »[385].

D'après Platon, en revanche, la création a été préméditée, et J. Pépin prouve par de nombreux exemples, tirés du *Timée* et des *Lois,* « le double caractère de l'activité créatrice du démiurge » chez Platon; « d'une part, elle est précédée de supputation, de délibération, de décision; d'autre part, elle s'accomplit dans l'effort et le souci; c'est l'opposé de l'efficience sans problème et sûre d'elle-même que l'Aristote classique conférera à la nature »[386].

Quand Hiéroclès s'inspire de la littérature pythagoricienne, il paraît faire allusion à la création *kata boulèsin.* Ainsi, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* à propos du Quaternaire considéré comme l'équivalent du démiurge, Hiéroclès écrit que « si tous les êtres ... existent en vertu de ses éternelles volontés ... le nombre qui se manifeste en leurs diverses espèces dépend aussi de la

[382] Origène, *Traité des principes,* trad. Harl, *Introd.* p. 8.

[383] Les *νοήσεις τοῦ θεοῦ* (C. C. A. 27, 23 ss.; C. C. A. M. 53—54; K. 10, 12 ss.) dans le *Commentaire,* qui créent les trois ordres d'êtres intelligents et sont identiques aux *δημιουργικαὶ αἰτίαι* (C. C. A. 27, 18—19; C. C. A. M. 53; K. 10, 7) qui engendrent et placent dans un ordre déterminé les trois genres intelligents, constituent, selon la remarque de K. Praechter (op. cit. p. 8, n. 1), des éléments platoniciens et médioplatoniciens, dans la théorie de la création chez Hiéroclès, en harmonie avec l'ensemble du *Commentaire sur les Vers d'Or.* Cf. la note 176, I : partie.

[384] Nous suivons J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* Paris, 1964, p. 502—512. Cf. aussi M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet,* Bonn, 1969, p. 74 ss. Voir Proclos, *in Tim.,* Diehl, I, p. 2, 15—29; Fest., p. 24—25. Cf. aussi Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band, 27, Munich, 1976, p. 82 à propos de l'expression *θεία βούλησις ἡ ἀϊδίως παράγουσα τὰ πάντα.* (H. 10, 27, Koehler = C. C. A. 28, 13).

[385] Plotin, *Enn.,* Brehier, III, 2, 1, 1—19.

[386] J. Pépin, op. cit., p. 505.

cause qui les a créées »[387]; le pluriel *boulèsési* pourrait garantir à chaque créature un acte particulier de la part de son créateur. Souvenons-nous d'ailleurs que, toujours dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* après avoir affirmé que toutes choses ont reçu l'être du Démiurge, Hiéroclès spécifie que ce même Démiurge a créé lui-même, séparément, toutes les âmes humaines[388]; sa volonté paraît bien engagée dans chacun de ces actes créateurs.

Toujours dans la même oeuvre, le dieu d'Hiéroclès paraît se comporter à l'imitation d'un bon artisan humain. Si nous nous en tenons à l'explication qui accompagne le premier vers d'Or[389], nous constatons que « la Loi ordonnatrice du monde » a placé les dieux encosmiques « les uns dans la première sphère, les autres dans la seconde, ceux-ci dans la troisième et ainsi de suite, jusqu'à ce que soient remplis tous les cercles des cieux »[390]. On entrevoit, dans ce passage, un plan de création des dieux, avant leur création même, et un effort pour accomplir ce plan.

Poursuivant son entreprise organisatrice, ce même démiurge a établi les trois ordres d'êtres intelligents, et il les a différenciés[391]. Une place a été prévue pour chaque dieu, et une fois les dieux créés, le démiurge attribue à chacun la sienne selon des critères nettement établis[392]. Les dieux n'ont pas été, en effet, « créés à l'aventure, ni ensuite séparés au hasard mais ils ont reçu l'être en même temps que leur place, vivant dans le créé tout entier comme les différentes parties d'un seul et même animal »[393]. Hiéroclès met ainsi l'accent sur le caractère organisé de la création et sur la prévoyance du démiurge.

Il emploie les mêmes termes, un peu plus loin, pour caractériser la création de tous les êtres : « Ce n'est point au hasard, en effet, que toutes les choses ont obtenu le rang qui leur est assigné »[394]. Dieu, en créant le monde, a donc disposé toutes choses dans l'état qui est le meilleur pour chacune, manifestant ainsi sa providence. Si Hiéroclès a doté son démiurge de prévoyance pour l'acte créateur, si la création a été accomplie dans l'effort et avec le souci d'agir pour le mieux, cet aspect de l'action divine est cependant moins apparent chez lui que chez Platon, parce qu'il s'intéresse davantage, dans son Commentaire, à l'éthique qu'à la métaphysique.

Quant à la création *kat' ousian,* peut-on dire que, mis à part l'extrait du

---

387 C. C. A. 127, 6—8; C. C. A. M. 240—241; K. 87, 21—24.
388 C. C. A. 82, 7—10; C. C. A. M. 160; K. 52, 25—27.
389 « Honore en premier lieu les Dieux Immortels dans l'ordre qui leur fut assigné par la Loi ».
390 C. C. A. 24, 21 à 25, 1—3; C. C. A. M. 48; K. 8, 4—8.
391 C. C. A. 27, 15; C. C. A. M. 53; K. 10, 3.
392 C. C. A. 29, 1—2; C. C. A. M. 56; K. 11, 6—8.
393 C. C. A. 29, 3—5; C. C. A. M. 57; K. 11, 9—11.
394 C. C. A. 30, 13—14; C. C. A. M. 59; K. 12, 7—8.

codex 251 précédemment mentionné[395], Hiéroclès lui ait réservé ailleurs quelque allusion plus explicite? Il ne semble pas. Même K. Praechter avait déjà signalé que « la création κατὰ βούλεσιν ne s'accorde pas, rigoureusement parlant, avec la création κατ' οὐσίαν comme elle est décrite chez Photios ». Il ajoutait qu' « un acte de volonté créateur exclut l'impassibilité absolue de celui qui crée. On pourrait aussi découvrir dans cette contradiction un signe qu'Hiéroclès a subi diverses influences et qu'il a admis un élément hétérogène dans son platonisme »[396]. De fait, comme l'observe M. Wacht, on est en droit de se demander s'il existait, même pour un néo-platonicien, une différence radicale entre ces deux modes de création : *boulesthai* a été employé avant Hiéroclès en liaison avec l'activité créatrice de Dieu, par Plotin et plus particulièrement par Porphyre[397]. D'après Plotin d'une part, « si ... le Bien existe, si sa volonté et son choix, dont il est inséparable causent son existence, il faut qu'il n'y ait pas là plusieurs choses; mais on doit ramener à l'unité sa volonté et son essence » (*συνακτέον εἰς ἓν τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν*)[398]. En conséquence, si le Bien produit par essence et si sa volonté et son essence ne font qu'un, il ne peut pas ne pas vouloir produire, et sa volonté, c'est-à-dire son essence, le pousse toujours à produire. Il y a toujours une *airésis,* un choix sous-jacent, virtuel, mais qui n'a pas l'occasion de s'exercer, car en Dieu, ce choix est invariablement fixé sur le bien. M. Wacht rappelle, d'autre part, que « la création κατ' οὐσίαν et la création volontaire coexistent sans intermédiaire chez Porphyre, et qu'il n'est guère vraisemblable que ce dernier n'ait point été conscient de la contradiction, s'il en existe une »[399]. En effet, « ... si le Démiurge est toujours bon, toujours aussi il veut que ce qui est bon soit donné à tous car, de même que le soleil, durant tout le temps qu'il existe, illumine toutes choses et que le feu échauffe — c'est par son essence en effet (κατ' οὐσίαν) que l'un est producteur de lumière, l'autre de chaleur —, de même aussi ce qui est toujours bon veut toujours ce qui est bon » (*ἀεὶ βούλεται τὰ ἀγαθά*)[400].

Mais comment faut-il entendre dans ce passage la notion de volonté? M. Wacht fait remarquer que dans le texte de Porphyre auquel Proclos se réfère, on lit un peu auparavant : « si nous disons que Dieu ne veut pas créer, nous lui enlevons à notre insu la bonté ». « La bonté de Dieu », commente alors Proclos, « a aussi pour effet que la volonté de créer existe obligatoirement et toujours en Dieu ». Ainsi, s'il est bon, il ne peut pas ne pas créer. « La création κατ'οὐσίαν et la création κατὰ βούλησιν ne sont pas du tout impliquées dans cette opposition entre nécessité et liberté, comme le donnent

[395] Cf. p. 85—86.
[396] K. Praechter, op. cit., p. 8, n. 1.
[397] M. Wacht, op. cit., p. 76.
[398] Plotin, *Enn.*, Brehier, VI, 8, 13, 50—53.
[399] M. Wacht, op. cit., p. 77.
[400] M. Wacht, op. cit. p. 77—78. *In Tim.*, I, 367, 3; Fest., II, p. 227, (trad. retouchée).

à entendre les interprétations de K. Praechter et de K. Kremer[401], mais toutes deux sont pareillement nécessaires dans ce sens qu' « elles excluent la liberté de créer ou de ne pas créer »[402]. Somme toute, créer *kata boulèsin* ou *kat'ousian* revient alors au même, et pas plus dans un système que dans l'autre, Dieu ne peut pas ne pas créer. La création n'est pas un don, comme dans la doctrine chrétienne, mais une nécessité. Comme, d'autre part, la liberté consiste, pour Plotin, dans la conformité au bien, et que Dieu est le Bien et ne peut faire que le bien, il veut donc librement, si l'on peut dire, ce bien[403]. Ainsi le Dieu des néo-platoniciens fait le monde autant par volonté que par essence. Si nous reprenons les textes où Hiéroclès expose ses idées sur l'acte créateur, et si nous faisons abstraction du passage quelque peu ambigu dans lequel il développe la théorie de la création à partir de la substance de Dieu, nous constatons que par deux fois l'auteur du *De Providentia* affirme que « sa volonté *(boulèma)* lui a suffi pour amener les êtres à l'existence ». Le mot *boulèma* pourrait-il donner quelque indication plus précise sur les options personnelles d'Hiéroclès? Il n'est pas d'une interprétation facile. Un *boulèma,* c'est une volonté, mais dans le sens de dessein, d'intention; c'est aussi un avis exprimé, un vote. Il implique une réflexion, une délibération préalables. Si l'on se souvient que Proclos a écrit : « Suppose-t-on ... que le Démiurge crée avec délibération *(bouleuoménos),* c'est là ... une chose totalement et absolument indigne de la Cause Démiurgique »[404], on demeure perplexe devant la valeur de *boulèma* chez Hiéroclès. *Boulomai,* c'est bien « prendre une décision dans son coeur », « vouloir », surtout « désirer », sans qu'il y ait nécessairement passage à l'acte.

Les chrétiens, en revanche, quand ils parlent de la volonté de Dieu, emploient fréquemment le verbe *thélô.* On a distingué très tôt *boulomai* de *thélô.* « Chez Homère, *βούλομαι* est beaucoup moins fréquent que *ἐθέλω* qui est le verbe usuel signifiant « vouloir », tandis que *βούλομαι* signifie proprement « désirer », « préférer » ... Dans la prose attique, *βούλομαι* se substitue à *ἐθέλω* au sens de « vouloir, désirer », *ἐθέλω* se spécialisant dans le sens de « être disposé à, accepter »[405]. Socrate demandant à Alcibiade : « Sais-tu quel est le moyen de te libérer de ton état présent »? Alcibiade lui répond : « Je me libèrerai, si tu le veux (*ἐὰν βούλῃ σύ*) Socrate », et Socrate de répliquer : « Ce n'est pas là ce qu'il faut dire, il faut dire : « Si le dieu le veut » (*ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ*)[406]. On voit que *thélô* est ici réservé au dieu, *boulomai* à l'homme. *L'homme, même le*

[401] Cf. K. Kremer, *Das « Warum » der Schöpfung : « quia bonus » vel et « quia voluit »? : Parusia=Festschrift für J. Hirschberger,* Frankfurt, 1965, p. 241—264.

[402] M. Wacht, op. cit., p. 78.

[403] Cf. *Enn.,* VI, 8, 13.

[404] Proclos, *In Tim.,* Diehl, I, 321, 12—14; Fest., II, p. 179.

[405] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots,* t. I, Paris, 1968, p. 189.

[406] Platon, *Alcibiade,* éd. M. Croiset, Paris, 1966, 135 d.

supérieur par rapport à l'inférieur, ne peut que désirer, émettre un Voeu; c'est la divinité qui tranche en définitive (thélei); elle consent, mais elle pourrait ne pas consentir.

« Finalement, ἐθέλω, plus usuel en ionien qu'en attique, s'impose dans la κοινή surtout dans la langue populaire ». Cette simple remarque de P. Chantraine[407] pourrait expliquer l'emploi fréquent de ce verbe chez les auteurs chrétiens. Toutefois, les néo-platoniciens, à la même époque, emploient plutôt *boulomai* pour exprimer *la volonté non délibérante* de leur premier Principe. Ils restent ainsi fidèles à une certaine tradition des genres littéraires, et traduisent surtout les aspirations d'une élite intellectuelle apte à goûter l'élévation du style et de la pensée, alors que les chrétiens, plus près du peuple, au style moins soutenu, utilisent souvent *éthélô* pour rendre compte de la *volonté délibérante* de leur Dieu, dont le désir est aussitôt suivi d'effet. C'est qu'ils ont voulu insister sur *la liberté et la toute puissance* de ce Dieu. Le Démiurge des païens, au fond « ne veut pas ». Il produit les êtres par nécessité. Etre et créer, pour lui, c'est tout un. Il atteint sa plénitude en engendrant, de sa substance, des êtres qui s'éloignent de lui et reviennent en lui. Le Dieu chrétien, en revanche, se suffit à lui-même. Il amène des êtres, dont il ne dépend pas, du non-être à l'être. Il pourrait se passer d'eux. « L'*agapè* ... n'est pas seulement surabondance, elle est un acte libre, un acte de don, un acte réfléchi et voulu. Elle n'est pas besoin ni nécessité, mais grâce »[408]. Ainsi Théophile d'Antioche enseigne que Dieu « ne connaît pas le besoin et qu'il a voulu *(èthélèsen)* créer l'homme pour en être connu »[409]. Clément d'Alexandrie exprime bien la différence entre le désir de créer, la « délibération préalable », et l'acte créateur lui-même : « Rien que son désir *(to boulèma)* est créateur du monde » ...; « par son seul désir » (ψιλῷ τῷ βούλεσθαι), « il crée, et son simple vouloir » (τῷ μόνον ἐθελῆσαι) « est suivi de réalisation »[410].

Zacharias de Mytilène, qui vécut au début du VIe siècle, est l'un des Pères qui ont le plus insisté sur la liberté de l'acte créateur. Si Dieu est lié nécessairement au monde, ce n'est pas que le monde ait besoin de Lui, mais Lui du Monde. « Comment le démiurge serait-il démiurge s'il n'accomplissait pas volontairement *(bouloménos)* ce qu'il fait? »[411]. Même avant de créer, Dieu est créateur; il l'est en puissance : « Il possède, en effet, une volonté *(boulèsin)* sans commencement et coéternelle à sa bienheureuse nature, volonté qui s'applique à ce qui doit être comblé de ses bienfaits et créé ... Ainsi la volonté

---

[407] P. Chantraine, op. cit., p. 181.

[408] C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme*, p. 195.

[409] Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, trad. J. Sender, Paris, 1948, 11, 9, 10. Hippolyte a célébré la volonté divine dans son traité : *Contre toutes les hérésies*, Fragment, éd. et trad. P. Nautin, 1949, p. 250—251.

[410] Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, éd. C. Mondesert, Paris, 1949, IV, 63, 3, p. 126.

[411] Zacharias de Mytilène, *De mundi opificio*, *P. G.* 85, col. 1096.

(hè boulèsis) et la bienfaisance de Dieu envers les êtres ne s'exercent pas dans le temps ...»[412]. La question des païens : « Que faisait Dieu avant de créer? », n'a pas de sens. « Dieu est toujours démiurge et bienfaisant, mais les créatures n'existent pas toujours »[413]. Il est clair que le Créateur se suffit. Il n'est jamais oisif. On pense à la création « préfigurée » d'Origène.

Le païen Ammonios a beau dire du Dieu des chrétiens que « le fait de délibérer dans le temps et de changer de plan *(métabouleuesthai)* rend muable celui qui est exposé à de tels événements », le chrétien lui répond qu'il n'est pas nécessaire de dire que Dieu a délibéré dans le temps au sujet de la création des êtres. « Sa volonté *(boulèsis)* à leur sujet n'a pas de commencement », affirme-t-il à nouveau. « Il a créé lorsqu'un bien a dû en résulter pour les choses créées ». Il faut admettre enfin que si « la délibération *(to bouleuesthai)* implique des changements, la délibération divine n'est pas la délibération humaine »[414].

On le voit, il est bien difficile de préciser dans quel sens Hiéroclès a employé *to boulèma*. Païens et chrétiens emploient ce terme à l'envi, ainsi que *boulesthai*. Les chrétiens semblent se conformer à l'usage de leur temps en employant *éthélô* et suggérer ainsi que la volonté de leur Dieu est aussitôt suivie d'effet. Comme l'a proclamé Théodoret de Cyr : « ... pour le Dieu de l'Univers, tout ce qu'il peut vouloir est possible (*ὅσα βουλητὰ δυνατὰ*), puisque sa puissance et sa volonté sont tout un » (*τῇ βουλήσει ... ἡ δύναμις ἥνωται*)[415]. Si l'on s'en tient strictement au passage où Hiéroclès expose son opinion sur la création divine[416], on ne peut savoir à coup sûr si *to boulèma* désigne la volonté-nécessité du dieu néo-platonicien ou la volonté libre du Dieu chrétien. Le texte est d'une rare ambiguïté et l'on comprend qu'il ait inspiré des interprétations diverses[417]. Quoi qu'il en soit, Hiéroclès affirme que la volonté de Dieu suffit pour amener les êtres à l'existence. Le mot *ὑπόστασις* a d'abord une consonance païenne. On le trouve, « dès le Ve siècle avant J. C. chez les auteurs les plus divers et avec les sens les plus variés : « support », «fondement », « sédiment », « fermeté » ... Il signifie « une substance », « une réalité propre » pour la première fois dans l'*Epître aux Hébreux* (I, 3) et dans le traité *Περὶ κόσμου* qui doit dater du début de l'ère chrétienne »[418].

Selon H. Dörrie[419], *ὑπόστασις* est un mot-clé de la philosophie néo-

[412] Ibid., col. 1098.
[413] Ibid., col. 1098.
[414] Ibid., col. 1116.
[415] Théodoret de Cyr, op. cit. IV, 53.
[416] Cf. Codex 251, 461 b, 6—9, p. 192; Voir Codex 214, 172 a, 22—26, p. 126.
[417] Que dire aussi du passage de Grégoire de Nysse, *Apologia in Hexaemeron, P. G.* t. 44, col. 69—70 dans lequel *thélèma, sophia, dynamis* de Dieu et *ousia tôn ontôn* sont proclamés identiques?
[418] Pellicer, *Natura. Etude sémantique et historique du mot latin*, Paris, 1966, p. 195.
[419] H. Dörrie, *Ὑπόστασις*, in *Nachr. der Akad. der Wissensch. in Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1955, 35—92.

platonicienne qui implique la procession, la conversion, une origine transcendante et une manifestation temporelle. Le vocabulaire employé par Hiéroclès dans l'extrait du codex 251 est nettement néo-platonicien. Platon fait préexister le démiurge (*προ-υφ-ίστησιν*); il est placé au-dessus (*ἐφ-εστῶτα*) de l'ordre du cosmos (*διακοσμήσεως*); sa volonté suffit pour « hypostasier » des êtres (*εἰς ὑπόστασιν*). L'opposition *ἐφεστῶτα-ὑπόστασιν*[420] est certainement voulue. Le classement des êtres créés en supérieurs, moyens et inférieurs, suit immédiatement ce texte : il est typiquement néo-platonicien. L'extrait suivant[421] expose la hiérarchie providentielle des êtres selon leur ressemblance avec Dieu. Bref, un païen peut fort bien avoir rédigé ces extraits et le mot *hypostasis* faire allusion aux hypostases néo-platoniciennes, à l'existence et à la dégradation des êtres par rapport au dieu suprême.

Il est bon de rappeler, cependant, qu'en plus du sens précédent, propre aux néo-platoniciens, *hypostasis* peut avoir le sens philosophique plus général de substance, réalité, par opposition à *phantasia* ou à *phantasma*[422]. Il faut se remémorer aussi que la ville d'Alexandrie, à l'époque d'Hiéroclès, subissait encore les contre-coups de l'hérésie arienne, que les chrétiens — et les païens — avaient les oreilles rebattues des controverses sur la Trinité, des mots *ousia* et *hypostasis,* tantôt distingués, tantôt confondus[423]. Depuis Basile de Césarée, en particulier (IVe siècle), « l'*ousia,* chez les chrétiens, désigne ce qui est commun au père, au fils et à l'esprit; *hypostasis* désigne ce qui est particulier, ce qui est propre à chacun d'eux, ce qui est individuel »[424]. Plus précisément encore, quand Cyrille d'Alexandrie, dont Hiéroclès éprouva peut-être les rigueurs, veut expliquer comment, en Jésus de Nazareth, sont unies la nature divine et la nature humaine, il dit « qu'il y a union de « deux choses » *(pragmatôn),* de deux réalités objectives *(hypostaseôn),* que Jésus de Nazareth est un, constitué en deux choses *(pragmatoin)* ... »[425]. Ce que Cyrille appelle ici des choses, *pragmata,* c'est ce que dans le langage ultérieur la théologie orthodoxe appellera des « natures ». Lorsque Cyrille écrit que le *logos* incarnè est *mia physis,* une seule nature, il veut dire que c'est un être concret unique et non pas l'association de deux êtres. Autrement dit, Cyrille entend *physis* en un sens concret, et ce terme est dans sa langue souvent synonyme d'*hypostasis,* qui signifie réalité subsistante concrète »[426]. Il est impossible qu'Hiéroclès, citoyen d'Alexandrie et contemporain de Cyrille, n'ait pas suivi de près

[420] Cf. codex 251, 461 b, 7—9, p. 192.
[421] Ibid., 461 b, 32 ss. p. 193.
[422] Cf. le Dict. de Lidell—Scott, s.v., III, 2.
[423] Sur la crise arienne, voir C. Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne,* Paris, 1974, p. 351—427.
[424] Ibid., p. 387.
[425] Cyrille d'Alexandrie, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus, P. G.,* 76, 396.
[426] C. Tresmontant, op. cit., p. 214.

les controverses entre chrétiens, ne serait-ce que pour alimenter son mépris envers la religion conquérante, et n'ait pas connu et utilisé cette acception de *hypostasis,* déjà familière aux païens. Comment comprendre alors la phrase du *De Providentia* : « La volonté de Dieu suffit ... à l'« hypostase » des êtres »? *Hypostasis* a-t-il le sens néoplatonicien? Implique-t-il une procession, puis une conversion des êtres, ou bien s'agit-il simplement de la venue des êtres à l'existence, à « la réalité concrète objective et subsistante », comme aurait pu l'interpréter Cyrille d'Alexandrie? Les deux sens paraissent possibles. On peut noter toutefois que les Pères de l'Eglise, lorsqu'ils évoquent l'acte créateur, disent plutôt, depuis le *Pasteur* d'Hermas, que Dieu « a tout fait passer du néant à l'être » (*εἰς τὸ εἶναι*)[427]. En résumé, s'il apparaît très probable qu'Hiéroclès a appartenu à un courant de pensée qui se distinguait de celui de Plotin par le refus de l'Un transcendant, il est difficile d'être aussi affirmatif en ce qui touche le problème de la création. Si l'Alexandrin a pris à son compte les affirmations au sujet de la création *κατ'οὐσίαν*[428], il n'y a pas de doute que dans le livre I du *De Providentia* il a décrit l'oeuvre du démiurge néo-platonicien dont la volonté est confondue avec l'être. Si, en revanche, le *λέγεται*[429] suscite la méfiance et si Hiéroclès n'a pas adopté la création selon l'essence — et l'une et l'autre hypothèse sont invérifiables —, on peut se demander si *τὸ βούλημα* doit être pris au sens païen, ou s'il s'agit de la volonté délibérative des chrétiens. Certes, bien des indices suggèrent d'adopter la solution païenne : le vocabulaire d'Hiéroclès est néo-platonicien, mais celui des chrétiens l'est aussi; la suite du texte, avec notamment la description des trois classes d'êtres intelligents et la mise à l'écart des *aloga,* a une teneur nettement néo-platonicienne. De surcroît, l'absence de la formule « *ἐξ οὐκ ὄντων* » fait douter du sens chrétien de la création chez Hiéroclès. Faut-il prendre parti? Il semble bien que l'auteur du *De Providentia* se soit rallié à la création *κατ'οὐσίαν*, comme le veut I. Hadot. Encore faut-il ajouter que, pour hautement vraisemblable qu'elle apparaisse, il ne s'agit là que d'une conjecture. Si à l'aide de textes de Porphyre et de Proclos on arrive à prouver que l'Alexandrin est en harmonie avec les néo-platoniciens de son temps, il n'est pas impossible de montrer aussi qu'il présente plus d'une ressemblance avec les chrétiens.

Impossible dès lors d'affirmer, dans l'état actuel de nos connaissances, si Hiéroclès a prôné la création *« ex nihilo »* dans le *De Providentia,* ou la création « selon l'essence ». Il est probable qu'il a exposé la solution néo-platonicienne, mais une probabilité n'est pas une certitude. Prétendre que « ce n'est pas parce que Simplicius ou Hiéroclès ne parlent pas dans leurs commentaires des triades du monde intelligible, qu'ils les ignorent » est parfaitement exact :

---

427 Hermas, *Le Pasteur,* éd. R. Joly, Paris, 1958, 26, I.
428 Codex 251, 463 b, 30—38, p. 198.
429 Cf. p. 85—86.

ils connaissaient toutes les variantes du néo-platonisme, et même celles du christianisme; mais ajouter qu' « ils ont seulement de bonnes raisons pour n'en pas parler »[430] revient à esquiver un problème délicat et peut-être insoluble. Hiéroclès n'en parle pas tout simplement peut-être parce qu'il ne les admet pas, pas plus qu'il ne semble accepter l'Un transcendant. Scientifiquement, nous n'en savons rien.

De même, ce serait une erreur de s'imaginer que « le *Protreptique* de Jamblique, si différent par la simplicité de son contenu, des élucubrations compliquées si chères à son auteur, nous révélerait l'existence d'une école philosophique très particulière à laquelle Jamblique aurait appartenu à un moment donné de sa vie »[431] parce que nous possédons encore et le *Protreptique* et les *Mystères d'Egypte.*

Mais seul le *Commentaire sur les Vers d'Or* d'Hiéroclès nous est parvenu dans son intégrité; nous ne possédons plus que des fragments du *De Providentia,* et ces deux oeuvres constituent tout l'héritage philosophique de l'Alexandrin. Comment, dans ces conditions, être sûr que la doctrine contenue dans le *Commentaire* n'est pas celle que professait intégralement Hiéroclès? Il ne nous reste rien pour vérifier le bien-fondé d'une telle supposition. Le cas d'Hiéroclès n'est pas forcément celui de Jamblique ou celui de Proclos.

Et puis, un homme change au cours de sa vie.

Les néo-platoniciens ont joui, en général, d'une belle longévité. Pourquoi Hiéroclès, à un moment donné, n'aurait-il pas professé certaines croyances chrétiennes, par conviction ou par prudence? Le Corneille de *Mélite* est-il le même que celui de *Polyeucte* ou de *Suréna*? La Victor Hugo des *Odes et Ballades* laissait-il présager celui de *La fin de Satan?* De même que nous distinguons un Origène le païen et un Origène le chrétien, y aura-t-il, pour les critiques de l'avenir, un Victor Hugo le chrétien et un Victor Hugo le païen?

La sagesse commande de s'en tenir à ces paroles d'I. Hadot sur le silence d'Hiéroclès à propos de l'Un transcendant : « Comment savoir si ce silence est dû au fait qu'Hiéroclès, dans ces sept livres du *« De Providentia »* n'a pas mentionné une hypostase supérieure au démiurge ou au fait que Photios n'a pas pris la peine de retracer tous les détails du système théologique d'Hiéroclès? Comme nous ne possédons ni un traité systématique de théologie ni un commentaire sur le *Timée* de Platon rédigé par Hiéroclès, nous nous trouvons dans l'impossibilité de faire des déductions sûres »[432]. On ne saurait mieux dire.

Le démiurge apparaît donc comme le dieu suprême d'Hiéroclès. Il est

---

[430] I. Hadot, op. cit., p. 190.
[431] Ibid., p. 190.
[432] Ibid., p. 116.

l'Intellect, créateur de l'univers, selon la doctrine du platonicien Origène. Il ne crée vraisemblablement pas *« ex nihilo »,* comme le Dieu des chrétiens, mais probablement « selon son essence », comme le dieu des néo-platoniciens. Le monde n'a pas commencé dans le temps, mais l'immuabilité du démiurge exige l'éternité de l'acte créateur.

DEUXIÈME PARTIE

LA BONTÉ DE DIEU ET LA CONSERVATION DE L'UNIVERS

I. LA BONTÉ ET L'IMMUABILITÉ DIVINES

CHAPITRE PREMIER

LA « BONTÉ » DE DIEU

Il faut à présent exposer ce que devient le monde ainsi produit, comment Dieu maintient en ordre la matière, comment toutes choses demeurent en harmonie et pourquoi.

1. *Ce qu'il faut entendre par la « Bonté divine »*

Dès le début de son oeuvre, Hiéroclès nous enseigne que les âmes appelées « Dieux immortels » « jamais ... n'oublient ... la bonté du père[1] qui les créa » (*τῆς τοῦ πατρὸς ἀγαθότητος*)[2]. Mais de quelle sorte de bonté s'agit-il? Nous remarquons que la bonté divine est évoquée ici dans un passage où il est question du classement des êtres supérieurs « créés » par Dieu, des honneurs qui sont dus à Dieu et aux dieux. Le contexte ne contient rien d'affectif. Pourquoi et en quel sens Dieu est-il bon? se demande A. J. Festugière à propos du dieu de Platon. « Il ne s'agit pas d'une bonté au sens où nous parlons du « bon dieu », mais d'une bonté cosmique si l'on peut dire. Dieu ... est bon en tant qu'il est le principe du mouvement régulier du monde. Dieu est bon en tant qu'Ordonnateur. Sous cet aspect il est bon nécessairement »[3]. Le maintien de cet ordre est pour les dieux le plus sûr moyen de conserver « la félicité de la vie divine »[4]. Il ne s'agit donc pas de l'amour d'un père pour ses enfants, et encore moins de l'amour du Dieu des chrétiens pour ses créatures. Pour les chrétiens en effet, Dieu est amour, *ἀγαπή*, et l'*agapè* « n'est pas une relation juridique, mais une communion par l'amour »[5]. Dans le texte d'Hié-

---

[1] Dieu est « roi et père » d'après Hiéroclès. (Cf. p. ex. cod. 214, 172 a, 40—42, p. 127; 172 b, 1—3, p. 127; cod. 251, 461 b, 19, p. 192.) Sur Dieu-Roi, cf. H. Dörrie, *Der König*, in *Revue internationale de philosophie*, 1970, n° 92, fasc. 2, p. 215—235; sur la signification de *patèr* dans les *O. C.* et chez les auteurs qui s'en inspirent, cf. Cornelia J. De Vogel, *Greek cosmic love and the christian love of God*, in *Vigiliae Christianae*, 35, 1981, p. 57—81; particulièrement p. 64—69.

[2] C. C. A. 26, 10; C. C. A. M. 50; K. 9, 4—5.

[3] A. J. Festugière, *Platon et l'Orient*, in *Études de philosophie grecque*. Paris, 1971, p. 75. Cf. *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 1947, fasc. II, p. 1—45.

[4] C. C. A. 26, 9; C. C. A. M. 50; K. 9, 3—4.

[5] Cf. Anders Nygren, *Erôs et Agapè*, Paris, 1944, p. 175. Voir le chapitre : *Dieu est Agapè*, p. 157 ss. Cf. aussi E. Des Places, *Syngéneia*, Paris, 1964, p. 140.

roclès, au contraire, règne une sorte de « relation juridique » entre Dieu et les dieux; d'ailleurs, le penchant de l'auteur pour la *taxis* et la *timè* ne pouvait que le pousser dans ce sens.

En fait, Dieu, en tant que Père, apparaît chez Hiéroclès comme le dispensateur des vrais biens. Après avoir affirmé qu'il est juste que nos parents terrestres soient secourus par ceux qu'ils ont engendrés et nourris, l'auteur précise, à propos des biens que nous n'avons pas reçus d'eux, que la Loi « nous exhorte à en chercher le véritable père » — c'est-à-dire Dieu — « à nous attacher à lui ... En agissant ainsi », ajoute-t-il, « nous pourrons, tout en sauvegardant les biens divins, conserver les biens humains »[6].

Une sorte de calcul, quelqu'honorable qu'il soit, préside ainsi à cet échange de bons procédés entre la divinité et ses créatures; ce sont des rapports d'*intérêt* qui s'établissent entre eux; nous sommes loin du désintéressement, de l'oubli de soi du véritable amour chrétien. C'est encore sous l'aspect de dispensateur des vrais biens qu'apparaît Zeus-père dans le commentaire des deux vers d'Or :

« O Zeus, notre père, tu délivrerais tous les hommes des maux nombreux qui les accablent, — Si tu montrais à tous de quel génie ils se servent! »[7]. Ce qui lui est demandé, c'est d'étendre sa bonté *(agathotèta)* sur tous, et cette bonté consiste à nous donner les vrais biens, c'est-à-dire la vérité et la vertu[8]. Ainsi, nul rapport affectif entre l'homme et Dieu, même dans l'unique passage où le rapprochement père — fils caractérise leurs relations[9]; ce sont plutôt des liens de parenté qui unissent le père et le fils; ils sont tous deux, de la même race car, rappelons-le, « si Dieu est le créateur de tous les êtres, il est le père des bons », et de ceux-là seulement. Il est évident, d'autre part, qu'Hiéroclès ne perçoit, entre le fils et le père, que les rapports naturels entre celui qui engendre et celui qui est engendré quand il écrit, à propos des héros glorifiés : « ces êtres intermédiaires sont aux *Dieux Immortels* ce que la lumière est au feu et le fils à son père »[10]. Il précise que « *les Héros* sont appelés justement les enfants de Dieu » parce qu'ils sont « issus d'une cause conforme à leur nature comme la lumière accompagne (*σύνδρομον*) l'essence du corps lumineux »[11]. L'adjectif *syndromos* est révélateur : il signifie : « qui accompagne », « qui coïncide avec ». Du corps lumineux émane donc nécessairement la lumière, comme une lueur émane du feu et comme les héros sont une émanation des dieux. Il y a là une production par nécessité, et non par amour. C'est toujours au nom de la nécessité et du devoir que nous devons honorer — et

---

[6] C. C. A. 46, 1—6; 48, 3—6; C. C. A. M. 91 et 92; K. 22, 23 à 23, 1—6; 24, 16—19.
[7] Vers d'Or 61 et 62.
[8] C. C. A. M. 293; C. C. A. 155, 16—17 à 156, 1—11; K. 106, 8—19.
[9] Cf. C. C. A. M. 298.
[10] C. C. A. M. 81; cf. C. C. A. 41, 14 et 15; K. 19, 26—27.
[11] C. C. A. 41, 15—18; C. C. A. M. 81 (trad. retouchée); K. 19, 27 à 20, 1—4.

non pas aimer — nos proches sur cette terre, et notre famille céleste. En effet, il faut que nous honorions « par égard pour la nécessité de nature qui nous unit à eux (*δι'αὐτὴν τὴν τῆς σχέσεως ἀνάγκην*) « notre père et notre mère et tous ceux, quels qu'ils soient, qui sont alliés à eux par une parenté naturelle »[12]. Il est précisé à la suite que « ce que sont pour nous ... dans notre famille éternelle les Etres supérieurs, les Etres célestes occupant le rang de pères, et les proches parents tenant celui des Héros, nos pères et les proches qui les touchent de plus près le sont pour nous dans cette vie mortelle »[13]. Ainsi les rapports entre Dieu et ses créatures sont des rapports de nécessité et de parenté naturelle placés sous le signe du respect mutuel d'un contrat. De même que Dieu doit donner à chacune de ses créatures son dû, de même chaque créature doit honorer Dieu suivant son rang de parenté avec lui. Dans l'exemple précédent en effet, il est question des êtres célestes qui tiennent le rang *(taxin)* de nos pères, des héros qui tiennent celui des parents dignes d'honneurs (*συγγενῶν τιμίων*); avec la *syngéneia*[14], on retrouve ici la *taxis* et la *timè*. Les lignes suivantes contiennent encore les verbes *σέζειν*; *σεμνύνειν* et *τιμᾶν* et les termes de *οἱ γονεῖς*, *οἱ ἀγχιστεῖς*[15] avec les précisions : « *οἱ ἐγγύτατα τῶν γονέων ὄντες, καὶ διὰ τοῦτο τῇ μετὰ γονέας τιμῇ σεμνυνόμενοι* ». Bref, un texte aussi pointilleux, aussi juridique, exprime aussi bien les relations existant entre un démiurge, dont la fonction essentielle est de conserver la belle ordonnance du cosmos qu'il a façonné et qui doit lui valoir tous les égards, que les rapports hiérarchiques entre les divers membres d'une famille faite à l'image de la famille céleste; mais il n'a aucun rapport avec l'*agapè*, cet amour divin qui a « son prolongement immédiat dans l'amour du chrétien pour le prochain, amour qui est prêt à donner toutes choses gratuitement, de même qu'il a reçu gratuitement toutes choses de Dieu »[16].

Ainsi le Père et Créateur *(poiètès)*, ou bien le Démiurge et Père, ou encore le Père du *Commentaire sur les Vers d'Or*, est avant tout le juste dispensateur des biens pour ses créatures; la royauté paternelle de Dieu « est la providence qui détermine pour chaque espèce ce qui lui convient »[17], et ce qui lui convient, c'est avant tout une place déterminée et immuable dans un ensemble parfait. Un langage technique, voire juridique, et non pas celui de l'amour, suffit pour exprimer cette vérité.

---

[12] C. C. A. 45, 20—21 à 46, 1 et 2; C. C. A. M. 88; K. 22, 21—23 à 23, 1.

[13] C. C. A. 46, 2—6; C. C. A. M. 88; cf. C. C. A. 50, 5—8; K. 23, 2—6; cf. 26, 6—10.

[14] La parenté, soit par les hommes, soit par les femmes, est désignée par le mot *syngéneia*.

[15] L'*anchisteia* est la parenté qui confère le droit de prendre part au culte domestique et, par suite, de recueillir l'héritage.

[16] Anders Nygren, op. cit., p. 244. Cf. ibid., p. 74—80 : *Le sens de l'idée d'agapè* : a) L'*agapè* est spontanée et non motivée; b) L'*agapé* est indépendante de la valeur de son objet; c) L'*agapè* est créatrice; d) L'*agapè* crée la communion.

[17] *De Prov.*, 461 b, 19—22, p. 192.

2. *La Bonté de Dieu, cause de la création*

Si Hiéroclès, comme tous les philosophes païens, ne s'est point élevé jusqu'à l'amour pour rendre compte des relations entre Dieu et ses créatures, il n'a pas cependant méconnu une sorte de bonté, nous l'avons vu. Mais, plus particulière ment, pourquoi a-t-il créé? Proclos, examinant le passage du *Timée* dans lequel Platon définit l'univers comme un « vivant animé doué d'intellect »[18], constate que « la volonté dépend de la Bonté, la Providence de la Volonté, en sorte que l'Univers naît et par l'action de la Providence, et par celle de la Volonté et par celle de la Bonté du Père » (*διὰ τὴν ἀγαθότητα τοῦ πατρός*), la Bonté étant essence antérieure aux essences, la volonté comme une puissance antérieure aux puissances, la Providence activité antérieure aux activités ». « ... La Providence est activité « antérieure à l'intellect » (*ἡ δὲ ἐνέργεια πρὸ τοῦ νοῦ*), « car c'est là, à mon sens », dit Proclos, « ce que le nom même signifie »[19]. Si le monde a été créé, c'est donc, d'après Proclos, parce que la Bonté, qui est l'essence même de Dieu, a voulu cette création, et que cette Volonté est traduite en acte par la Providence. Que Dieu ait créé volontairement le monde, Hiéroclès nous l'a enseigné[20], mais Proclos nous apprend ici en outre que, d'une part, Dieu a créé parce qu'il est bon, et que d'autre part, « la Providence est la mise en acte de la Bonté » (*ἐνέργεια γὰρ ἡ πρόνοια τῆς ἀγαθότητος*)[21]. Quant à Hiéroclès, il fait sienne, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* la théorie de Platon sur la création du monde par bonté, au point de reprendre littéralement le célèbre passage du *Timée* : « *Αγαθὸς γὰρ ἦν, φησίν* » (c'est-à-dire Platon) « *ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος*)[22]. Ainsi pour Platon, d'après Taylor, Dieu ne connaît pas l'envie; il est parfaitement bon; il ne saurait donc garder égoïstement pour lui tout seul sa béatitude; il veut alors que toutes choses naissent le plus possible semblables à lui[23]; c'est le propre de la bonté parfaite de s'épancher ainsi. A. J. Festugière a pour sa part remarqué que « ce qu'on appelle l'idée de *θεῖον* pour le Grec classique, c'est l'attribut de puissance », et que « Platon y ajoute celui d'excellence ». Mais si Platon, poursuit A. J. Festugière, « met tant d'insistance à préciser qu'il n'y a point d'envie chez les dieux, c'est qu'il a nettement conscience d'introduire un élément nouveau dans la notion de *θεῖον*, un élément qui s'oppose à l'opinion commune »[24]. L'idée que les dieux sont jaloux des hommes tentés de les égaler est en effet très

---

[18] *Timée*, 30 b 7—c 2.
[19] Fest., II, p. 286; *In Tim.*, I, p. 412, l. 2—10.
[20] Cf. Iᵉ partie, p. 85 ss.
[21] Fest., ibid., p. 290; *In Tim.*, ibid., p. 415, l. 10.
[22] C. C. A. 30, 2 et 3; K. 11, 22—23; cf. *Timée*, 29 e.
[23] Cf. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 78.
[24] A. J. Festugière, *Platon et l'Orient*, in *Revue de Philosophie*, 1946, fasc. II, p. 40 et 41.

ancienne. Elle apparaît déjà dans *l'Odyssée*[25], et elle est présente souvent dans les *Histoires* d'Hérodote[26] et dans la tragédie grecque[27]. Quoi qu'il en soit, Platon avait bien dégagé dans le *Timée* la bonté et la volonté divines qui ont présidé à la création du monde; en particulier, la bonté consiste pour Dieu à mettre en ordre le désordre originel[28]. Le monde, qui est un être vivant, est né tel « par l'action de la Providence de Dieu »[29].

Si Dieu n'éprouve aucune sorte d'envie à l'égard de ses créatures, puisqu'il ne ressent aucun besoin, il n'en jalouse aucune et il ne peut agir sur elles que par bonté. L'*agathôtès* est le contraire du *phthonos*. Ce terme, réservé au langage de la philosophie, semble de formation tardive. Il désigne, chez les néo-platoniciens, la Bonté suprême, mais dans son sens objectif, c'est-à-dire la qualité de ce qui est excellent, dans la mesure où le Bien est le principe de toutes choses. On le trouve chez Plotin[30], chez Jamblique qui parle de la bonté surabondante des dieux[31], chez Saloustios qui affirme que la Bonté de Dieu donne l'existence au monde[32]. Proclos emploie ce terme très fréquemment[33]. D'après Hiéroclès comme d'après Platon et tous les néo-platoniciens, en particulier Proclos[34], la bonté est l'essence même de Dieu et la cause de la création. Le philosophe alexandrin l'affirme très clairement dans son *Commentaire sur les Vers d'Or* : « On ne saurait trouver, en effet », dit-il, « aucune autre cause raisonnable à la création de tous les êtres en dehors de cette bonté que Dieu a par essence »[35]; il avait même écrit tout juste auparavant, que le monde demeurera inébranlable tant que la cause première qui l'a créé « possédera une bonté non acquise existant en elle-même »[36]. On aura remarqué l'insistance avec laquelle Hiéroclès soutient que l'essence de Dieu est la bonté et que cette bonté n'est pas acquise. En particulier, l'opposition *οὐκ ἐπίκτητον ... ἀλλ'οὐσιωμένην καθ'αὑτὴν* rappelle l'antithèse platonicienne entre les adjectifs *emphutos* et *épiktètos* dans le *Phèdre*[37]. Quant à la pensée, elle est reprise de Platon et des néo-platoniciens. C'est ainsi que Saloustios, par exemple, dans son Traité *Des Dieux et du Monde,* enseigne que « la bonté de Dieu donnant l'existence au monde, Dieu doit nécessairement toujours être bon et

---

[25] Cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel,* Paris, 1959, p. 40.

[26] Cf. par ex. M. Dirat, *L'Hybris dans la tragédie grecque,* Lille, 1973, t. I, p. 561—564 (dact.).

[27] Voir par ex. Éschyle, *Les Perses,* 159 ss.; *Agamemnon,* 921.

[28] Cf. *Timée,* 30 a.

[29] Cf. *Timée,* 30 c.

[30] Plotin, *Enn.,* IV, 8, 6. *Ἀγαθότης* est cependant absent de l'*Index des mots grecs* de la même édition, ainsi que le mot « bonté » de l'*Index analytique des matières,* t. VI, 2e partie.

[31] *Myst. d'Égypte,* III, 17, p. 122.

[32] *Des Dieux et du Monde,* VII, 2, 3.

[33] Cf. *In Tim.,* III, index s.v.

[34] Cf. p. 102.

[35] C. C. A. 29, 13 à 30, 1 et 2; C. C. A. M. 58; K. 11, 20—21.

[36] C. C. A. 29, 11 et 12; C. C. A. M. 58 (trad. retouchée); K. 11, 17—18.

[37] *Phèdre,* 237 d.

le monde toujours subsister »[38]. Le même auteur nous apprend encore que « la cause première ... vainc tout par sa puissance et sa bonté »[39]. De même Proclos n'a-t-il pas commenté l'*ἀγαθὸς ἦν* du *Timée* de Platon en ces termes : « Mais puisqu'il est le Bien, c'est aussi par participation à la Bonté que l'Intellect est dieu, et c'est donc cela, la Bonté, qui est l'être même des dieux, c'est cela, s'il est permis de dire, qui est l'essence des dieux, c'est par elle que tout dieu possède la propriété d'être dieu, c'est grâce à elle qu'il est provident »[40].

Un tel texte, ainsi que les précédents, prouve combien la croyance à la Bonté en tant qu'essence de Dieu était enracinée chez les néo-platoniciens. Pourquoi Hiéroclès estime-t-il alors nécessaire de spécifier que cette Bonté est chez lui « non acquise »? On aura peut-être une idée des propriétés de Dieu qu'Hiéroclès juge *épiktèta,* acquises postérieurement, c'est-à-dire, plus exactement ici, surajoutées, non innées, en lisant le passage suivant de Saloustios : « Toutefois si 〈 la cause première 〉 était âme, tout serait animé; si elle était essence, tout participerait à l'essence ... Si donc l'existence seule caractérisait les êtres et que la bonté ne les caractérisait pas, le raisonnement serait vrai; mais si c'est par leur bonté qu'existent les êtres et s'ils ont participation au bien, le principe premier doit être nécessairement supersubstantiel et bon »[41]. Pour Saloustios donc, la cause première est Bonté, et pas autre chose; dire qu'elle est âme ou même essence, c'est ajouter des propriétés à cette cause première qui transcende l'essence. Plotin avait d'ailleurs déjà noté que la nature de l'Un « n'est ni intelligence, ni âme ... » mais qu'elle est en soi, essence isolée des autres, ou plutôt 〈 qu 〉'elle est sans essence puisqu'elle est avant toute essence »[42]. Hiéroclès était donc d'accord avec la tradition néoplatonicienne lorsqu'il affirmait, sans entrer dans les subdivisions de ses prédécesseurs et en un langage plus simple que celui de Plotin et de Saloustios, que la Bonté n'est pas surajoutée à la cause première mais en constitue, pour ainsi dire, l'essence. Dieu, d'après lui, c'est la Bonté en soi.

3. *L'immuabilité du Monde*

Le monde une fois mis en ordre par le démiurge doit demeurer sans fin dans cet ordre garanti par la bonté, c'est-à-dire par l'essence, et la volonté de Dieu. C'est le sens des paroles adressées par le démiurge aux dieux qu'il

---

[38] *Des Dieux et du Monde,* VII, 2.
[39] Ibid., V, 2.
[40] Cf. *Timée,* 29 e, Fest., II, p. 220, *In Tim.,* I, p. 361, 5—8.
[41] Saloustios, *Des Dieux et du Monde,* V, 3.
[42] *Enn.,* VI, 9, 3, 41—44.

vient d'engendrer, dans le *Timée* de Platon[43] et le dogme de l'éternité du monde se perpétuera jusqu'à la fin de l'hellénisme[44]. Le *Commentaire sur les Vers d'Or* reprend fidèlement l'enseignement de la stabilité du monde : le monde doit être considéré comme un seul et même animal, dont les différentes parties conservent entre elles « leur arrangement originel, de telle sorte que jamais on ne pourrait imaginer un changement dans leur situation à moins d'admettre la destruction du Tout »[45]. Cette stabilité est fondée sur l'*immuabilité* de la cause première : la destruction du monde ne saurait survenir « tant que la cause première qui le créa demeurera absolument invariable et immuable » (*ἀμετάβλητον πάντῃ καὶ ἄτρεπτον*); sur sa *puissance;* « tant qu'elle aura une puissance égale à son essence », et sur sa *bonté,* « tant qu'elle possédera une bonté non acquise mais qui existe en soi »[46]. Nous comprenons sans peine, à la lecture de ce passage, que la stabilité du monde découle de l'immuabilité du Dieu créateur, de sa bonté, garante de l'ordre universel; mais que la destruction de l'univers ne puisse survenir tant que sa cause première « possédera une puissance active identique à son essence »[47] est moins clair au premier abord, et témoigne probablement de l'influence d'Aristote.

Pour ce dernier, en effet, Dieu est acte pur. La *Métaphysique* énonce que les substances sensibles dont est composé le monde « ont une matière dont la nature est de pouvoir et être et n'être pas; et c'est pourquoi toutes celles qui parmi les substances sensibles sont individuelles sont corruptibles »[48]. Ainsi l'*ousia* doit exister à part des substances sensibles; elle est la forme : « J'appelle forme la quiddité de chaque être, sa substance première »[49], et « la cause est la forme, en vertu de quoi la matière est une chose déterminée, et c'est cela qui est la substance »[50]. L'*ousia* est donc la cause formelle. Mais qu'est l'*ousia* par excellence, c'est-à-dire Dieu? Aristote répond qu'aucun mouvement, aucun acte ne sera éternel si l'essence de la cause qui le produit est la puissance, car ce qui est en puissance peut cesser d'être. « Il faut alors qu'il existe un principe tel que sa substance même soit acte »[51]; « on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance, et acte pur »[52]; l'immobilité du premier moteur est en acte[53]. D'autre part, bien que, d'après la *Métaphysique* d'Aristote, l'essence divine soit une pensée

---

[43] *Tim.,* 41 a—b.
[44] Cf. par ex. le traité de Jean Philopon écrit vers 565 contre Proclos *De aeternitate mundi.*
[45] C. C. A. 29, 6—9; C. C. A. M. 57—58; K. 11, 11—15.
[46] C. C. A. 29, 10—12; C. C. A. M. 58 ; K. 11, 16—18.
[47] C. C. A. 29, 9—11; C. C. A. M. 58 (trad. retouchée); 11, 15—17.
[48] *Aristotelis Metaphysica,* éd. W. Jaeger, Oxonii, Z, 15, 1039 b, 30. Trad. de J. Tricot, Paris, 1953.
[49] *Metaphysica,* Z 7 1032 b 1 (Trad. Tricot).
[50] Ibid., Z 17 1041 b 8. La trad. de J. Tricot est inspirée ici de Ps. Alex., 542, 2 et 3.
[51] Ibid., *Λ* 6 1071 b 17—22.
[52] Ibid., *Λ* 7 1072 a 25.
[53] Ibid., *Λ* 7 1072 b 7 et 8.

qui se pense elle-même[54], et donc un acte pur, s'il ne s'occupe de rien d'autre que de lui-même, cela ne veut pas dire, d'après J. Pépin, que Dieu n'agit pas dans l'univers[55] et la *physis* qui apparaît chaque fois qu'il est fait allusion à l'activité du Moteur immobile pourrait bien être, pour Aristote, « le commode substitut qui éviterait de toujours commettre le Principe suprême à la régulation de l'univers »[56].

Hiéroclès ne fut pas le seul à son époque à faire allusion à l'identité de l'*ousia* et de l'*énergeia*. Proclos l'évoque aussi dans son *Commentaire sur le Timée*, par exemple, lorsqu'à plusieurs reprises il précise que l'« Etre qui est toujours » (*τὸ ὄν ἀεί*)[57] a « son essence éternellement stable ainsi que sa puissance et son activité »[58]. Du fait de l'éternité qui leur est commune, l'essence, la puissance et l'activité de cet être ne font qu'un et se trouvent ainsi identiques. Dans le même ouvrage, d'autres passages sont plus explicites. Ainsi, alors qu'il s'agit de donner la véritable explication de l'unicité, de la sempiternité et de la « complétude » *(téleiotès)* de l'univers, Proclos faisant appel à la notion du Modèle qui était complet, unique en sa forme, éternel, à cause de l'Etre Un, ajoute que « ce qui est éternel (*αἰώνιον*) [est] cause d'êtres sempiternels (*ἀϊδίων*) puisque tout ce qui crée crée ce qui est second après lui semblable à lui-même, et surtout quand il crée de par son essence même et qu'il a pour essence l'activité »[59]. Enfin, Proclos rappelle encore qu'« il y a proportion entre la bonté et l'essence, la volonté et la puissance, la providence et l'activité »; d'autre part, que « si le Démiurge ordonne l'Univers par la Bonté » (c'est-à-dire par essence) et que « si, dans cette création, il crée par la Providence » (c'est-à-dire par l'activité) « ... il faut nécessairement que créer par la Bonté et créer par la Providence reviennent au même ». C'est dire que les créations *kat'ousian* et *kat'énergeian* sont finalement identiques car « la Providence est la mise en acte de la Bonté »[60].

4. *A quoi tend la « Bonté » de Dieu?*

Ainsi Hiéroclès est en accord avec son contemporain Proclos quand il affirme que le dieu démiurge, le seul qu'il connaisse dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*, possède une essence, la bonté, identique à sa mise en acte,

[54] Ibid., *Λ* 9 1074 b 25.
[55] J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 238—241, qui cite trois textes de la *Métaphysique* d'Aristote à l'appui.
[56] Ibid., p. 241.
[57] L'expression est de Platon, *Tim.*, 27 d 6.
[58] Fest. II, p. 122=*In Tim.*, I, 277, 22 ss.; cf. Fest., II, p. 63=*In Tim.*, I, 234 ss.; Fest., II, p. 95=*In Tim.*, 256, I ss.
[59] Fest. III, p. 92; *In Tim.*, II, 59, 21.
[60] Fest., II, p. 289 et 290; *In Tim.*, I, 414, 29 et 30; 415, I ss. Cf. p. 83.

la providence. Lorsqu'il soutient ensuite que la cause première, par sa bonté, « conduit toutes choses à leur « bien-être »,[61] il reprend une distinction qu'il avait déjà effectuée entre le *τὸ εἶναι* et le *τὸ εὖ εἶναι*. Décrivant en effet les dieux immortels, il les présentait comme concevant toujours et de la même manière le démiurge, comme « toujours tendus vers le bien qui en découle; aussi en reçoivent-ils sans fin *l'être et le « bien être »*[62]. Pour être Dieu immortel, il ne faut donc pas seulement avoir l'être, mais aussi le « bien être », et qu'est-ce que le « bien être », sinon le fait d'exister en possédant le Bien, qui n'est autre que l'Ordre? Ainsi, affirmer que « la cause première, par sa bonté, conduit toutes choses vers le « bien être », revient à dire que cette cause première, en créant toutes les choses, les crée en ordre, l'ordre étant le souverain bien; mais c'est dire aussi que la cause première, c'est-à-dire le démiurge, chez Hiéroclès, en entraînant toutes choses vers le « bien être » les rapproche du Bien être suprême, c'est-à-dire de Dieu. Il faut voir là l'action de la Providence puisqu'elle est une *énergeia,* et même, si nous suivons Proclos, une énergie qui réalise la conversion *(épistrophè)* de toutes choses vers le démiurge, la véritable providence étant alors « la communication du Bien à toutes choses et le retour de toutes choses vers le communiquant »[63]. On a pu mesurer, dans tout ce qui précède, combien les relations entre Dieu et ses créatures, chez Hiéroclès et les néo-platoniciens, placées sous le signe de la « bonté », sont en fait « juridiques » et ordonnées; elles dépendent ainsi, en dernière analyse, de la raison, et Hiéroclès, dans sa recherche des causes de la création, avoue ne pouvoir trouver aucune autre cause « raisonnable en dehors de cette bonté que Dieu a par essence »[64]. Dieu, en créant le monde, a agi par raison et non par amour; Aristote n'avait-il pas avancé que « si, en effet, les dieux prennent quelque souci des affaires humaines ... il sera ... raisonnable de penser ... qu'ils mettent leur complaisance dans la partie de l'homme qui est la plus parfaite et qui présente le plus d'affinité avec eux (ce ne saurait être que l'intellect) ... »?[65]. On ne s'étonnera donc pas que la Providence divine, considérée comme la conservation de l'univers, nous conduise à la notion de *taxis*. En effet, les dieux immortels n'ont pas été créés ni séparés au hasard, « mais c'est en ordre *(tétagménoi)* qu'ils sont venus à l'être; ils sont comme des parties différentes dans un seul animal, c'est-à-dire le ciel tout entier, et conservent la cohésion *(syntaxin)* de ces membres les uns envers les autres dans leur séparation aussi bien que dans leur union selon leurs espèces »[66].

[61] C. C. A. 29, 13; C. C. A. M. 58 (trad. retouchée); K. 11, 19.
[62] C. C. A. 25, 14—16 à 26, 1; C. C. A. M. 50 (trad. retouchée); K. 8, 19—23.
[63] Fest., II, 290; *In Tim.*, I, 415, 15 et 16; cf. Fest., III, 52, *In Tim.*, 26, 17.
[64] C. C. A. 29, 13; 30, 1 et 2; C. C. A. M. 58; K. 11, 19—21.
[65] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, 1972, 1179 a 25 ss.; (X, 9, p. 522).
[66] C. C. A. 29, 4—7; C. C. A. M. 57 (trad. retouchée); 11, 9—13.

Comme il est naturel, les composantes de l'univers sont créées par Dieu selon un ordre hiérarchique, suivant leur degré de ressemblance avec lui, c'est-à-dire suivant leur aptitude à l'ordre ou au désordre, ou, si l'on préfère, leur degré de bonté, au sens objectif du terme : « Or, Dieu étant essentiellement bon » dit Hiéroclès, c'est-à-dire dispensateur d'ordre, « il créa *les premiers* par nature les êtres qui lui ressemblent le plus; *les seconds* ceux qui ont avec lui une ressemblance moyenne, et les *troisièmes et derniers* de tous les êtres furent ceux qui ont avec lui la plus lointaine ressemblance »[67]. L'ordre dans lequel la « création » des êtres s'est effectuée pour ainsi dire dans le temps ainsi dûment souligné, Hiéroclès localise dans l'espace ces mêmes êtres déjà situés dans le temps : « Le rang *(hè taxis)* des êtres créés correspondit à leur essence de sorte que ce qui par nature était meilleur fut placé avant ce qui était inférieur dans tous les genres et dans toutes les espèces qui s'échelonnent en chaque genre »[68]. Hiéroclès, selon un procédé qui lui est familier, complète par petites touches le tableau de la hiérarchie qui règne sur le monde. Il nous a dit plus haut que les créatures sont rangées selon le degré de ressemblance qu'elles présentent avec Dieu; il précise à présent que cette plus ou moins grande ressemblance avec le démiurge leur confère une dignité *(axia)* qui leur est propre et qui les rapproche de Dieu[69].

La même méthode est utilisée dans la conclusion de ce passage consacrée à la *taxis* : l'auteur résume ce qui précède, mais élargit la liste des êtres soumis à l'ordre, de sorte que nous n'avons pas affaire à une simple répétition : les dieux immortels, les héros glorifiés et les âmes des hommes sont soumis à cet ordre. « Chacun de ces genres, en effet, comprend une multitude d'espèces qui y sont ordonnées selon leur excellence ou leur infériorité : telle est la nature des essences raisonnables et leur disposition » *(taxis)*[70].

La préoccupation de conserver l'ordre du monde, avant tout chez les êtres doués de raison, qui découle de la bonté de Dieu et qui est l'apanage de la providence, aboutit naturellement à l'*eutaxia*[71]. Hiéroclès utilise le terme d'*eutaxia* pour caractériser l'action de la providence conservatrice du monde.

Ainsi « ... l'immuable stabilité du bon ordre (*τὸ ἀπαράβατον εὐταξίας*) qui règne dans les choses créées est l'effet de la Loi démiurgique »[72]. Le rapprochement d'*aparabaton* et d'*eutaxia* met en relief la « sempiternité » du monde, fruit du bon ordre qui règne grâce au démiurge[73].

---

[67] C. C. A. 30, 6—9; C. C. A. M. 59; K. 11, 25—26 à 12, 1—3.
[68] C. C. A. 30, 10—13; C. C. A. M. 59; K. 12, 3—7.
[69] C. C. A. 30, 15—16; C. C. A. M. 59 et 60; K. 12, 9—10.
[70] C. C. A. 30, 16—18 à 31, 1—3; C. C. A. M. 60; K. 12, 10—15.
[71] Cf. Cicéron, *De officiis*, éd. M. Testard, Paris, 1965, I, XL, 142.
[72] C. C. A. 33, 20—22; C. C. A. M. 66; K. 14, 21—24.
[73] On trouve *εὐταξία* deux autres fois dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* : C. C. A. 80, 13; C. C. A. M. 157; K. 51, 3 et C. C. A. 173, 17; C. C. A. M. 318; K. 115, 10.

II. LES FORCES DE COHÉSION DE L'UNIVERS

CHAPITRE PREMIER

LA LOI ET LE SERMENT

L'*eutaxia* résulte donc de la Loi démiurgique; elle provient aussi du Serment divin *(horkos)* étroitement lié à la Loi : « Nous avons précédemment montré que la Loi est l'énergie toujours égale en vertu de laquelle Dieu conduit, éternellement et immuablement, toutes choses à l'existence. Or, nous appelons présentement *Serment* la cause qui, conséquemment à cette Loi, conserve toutes les choses dans le même état ... »[74]. Ces deux notions étroitement unies entre elles de Loi et de Serment, occupent une grande place dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.*

1. *La Loi*

Le terme de *Nomos*[75] apparaît dès les premières lignes de cet ouvrage: « Il faut », dit le premier vers d'or, « honorer les Dieux encosmiques suivant l'ordre *(taxin)* dans lequel ils ont été placés, ordre que la Loi démiurgique (*ὁ δημιουργικὸς νόμος*) leur a fixé en même temps que leur essence »[76]. Ainsi dès l'abord, la Loi est étroitement associée au démiurge: il en est le dispensateur. D'autre part, il est précisé ici, pour la première fois, que l'honneur dû aux dieux dépend de leur rang et que ce rang, c'est la Loi, donc le démiurge, qui le leur a fixé en même temps (*συμπροήγαγε*) que leur essence. On voit l'importance de la Loi dont dépendent, comme du démiurge, l'honneur, le rang ainsi que l'essence des êtres doués de raison[77].

Quelle est donc cette Loi[78] qui paraît presque s'identifier au Démiurge? Comme il a été dit plus haut[79] : « La loi, c'est l'Intelligence démiurgique

[74] C. C. A. M. 67; cf. C. C. A. 33, 15—19; K. 14, 16—20.

[75] « Aucune étymologie vraiment satisfaisante n'a été proposée pour le mot *νόμος* ... On trouve la plupart du temps, répétée d'auteur en auteur ... l'explication ancienne à partir de *νέμω* « je distribue » : *νόμος* est le lot accordé à chacun soit par la divinité, soit par la société, et par suite la loi qui règle cette distribution ». (E. Laroche, *Histoire de la racine Ném- en grec ancien,* Paris, 1949, p. 163.)

[76] C. C. A. 24, 19—21; C. C. A. M. 47 et 48 (trad. retouchée); K. 8, 2—5.

[77] Cf. C. C. A. 25, 3—6; K. 8, 8—11, où les mêmes idées sont présentées sous une forme un peu différente. Ici cependant, l'accent est mis sur ceux qui veulent rendre aux dieux l'honneur qui leur est dû.

[78] Sur *Nomos*=« loi naturelle », sur *Nomos, taxis* et *cosmos,* cf. E. Laroche, op. cit., p. 194.

[79] Cf. Ière Partie p. 52.

et la volonté divine »[80]. Nous avons fait remarquer que ces deux aspects de la divinité se confondent dans la Loi, et qu'en rattachant la Loi à l'Intelligence, Hiéroclès suit Platon[81]. Nous retiendrons plus particulièrement ici l'assimilation de la Loi à la volonté divine, « cette volonté produisant éternellement toutes choses et qui toujours éternellement les conserve »[82]. En somme, si la Loi est la volonté divine, elle crée tous les êtres et les conserve éternellement; elle est donc analogue au démiurge dans ses fonctions de « créateur » et de « conservateur » du monde. Peut-être conviendrait-il cependant de nuancer la précédente affirmation. Nous remarquons, en effet, qu'Hiéroclès emploie plutôt, mais non pas exclusivement, le mot *nomos* lorsqu'il s'agit de caractériser l'action du démiurge sur les seuls dieux immortels.

C'est ainsi qu'après avoir énuméré les trois classes d'êtres intelligents : les dieux immortels, les héros glorifiés et les génies terrestres[83], et avant de poser la question : « Qu'est-ce donc que la Loi? », il prend soin de préciser : « revenons maintenant aux dieux immortels »[84]. Ensuite, la *taxis ennomos,* l'ordre déterminé par la Loi, « c'est le rang que le Père et le Démiurge de toutes choses attribua aux *Dieux immortels,* ordre qui fait que les uns sont premiers, et les autres, seconds »[85]. Il s'agit bien ici d'un classement dont la Loi est responsable, opéré à l'intérieur du seul ordre des dieux immortels[86] par le Père et Démiurge de toutes choses. D'une façon plus nette encore, Hiéroclès précise, quelques lignes plus loin, que la marque de la supériorité ou de l'infériorité de ces dieux immortels est l'ordre même des célestes sphères qui leur ont été attribuées « selon leur essence et leur puissance, de sorte que si la Loi réside dans leur essence leur rang soit de même nature que leur dignité » (*τὴν τὰξιν ὁμοφυῆ εἶναι αὐτῶν τῇ ἀξίᾳ*)[87]. Ainsi, le mot *taxis* ne se réfère pas directement aux dieux, mais seulement aux sphères célestes qui leur sont attribuées. *Axia* est réservé aux attributs du divin et la Loi s'identifie avec l'essence même des dieux immortels. Ces derniers, créés « en bon ordre » *(tétagménoi)*[88], forment une *syntaxis*[89]; c'est là l'aspect extérieur, pour ainsi dire, des choses. Ces mots ne sont employés que pour caractériser les rapports des dieux immortels

---

[80] C. C. A. M. 56. Cf. C. C. A. 28, 10—13; K. 10, 24—27.
[81] Cf. *Les Lois,* éd. A. Dies, XI, 957 c, cf. Ie Partie p. 52—53.
[82] C. C. A. 28, 13 et 14; C. C. A. M. 56; K. 10, 27—28.
[83] C. C. A. M. 55; C. C. A. 28, 7 ss.; K. 10, 21 ss.
[84] C. C. A. 28, 10—11; K. 10, 24—25.
[85] C. C. A. 28, 14—16; C. C. A. M. 56; K. 10, 28 à 11, 1—3.
[86] Cf. la précision apportée par Hiéroclès : « Dans l'ordonnance universelle des êtres raisonnables, si les Dieux immortels tiennent les premiers rangs, ils diffèrent entre eux cependant et les uns sont plus divins que les autres » (C. C. A. 28, 16—19; C. C. A. M. 56; K. 11, 3—5).
[87] C. C. A. 28, 19 à 29, 1—3; C. C. A. M. 56 (trad. retouchée); K. 11, 5—9.
[88] C. C. A. 29, 4 et 5; K. 11, 9—11.
[89] C. C. A. 29, 6; K. 11, 12.

avec les autres êtres raisonnables, et avec le ciel tout entier[90]. Dès lors, la bonté de Dieu assure la cohérence de toutes les parties du cosmos. De même, lorsqu'il est question de l'essence de tous les êtres intelligents, Hiéroclès parle de l'ordre correspondant à l'essence de tous les êtres créés[91]. Ce n'est pas non plus par hasard que « toutes les choses ont obtenu le rang qui leur est assigné » mais « ayant été créées différentes par les lois démiurgiques, elles ont reçu le rang conforme à la dignité de leurs diverses natures »[92]. On notera qu'Hiéroclès emploie le pluriel *νόμοις* pour « toutes les choses » et non pas *νόμῳ*; il ne s'agit plus là de la Loi en tant qu'Intelligence démiurgique et Volonté divine, éternelle créatrice et conservatrice de toutes choses, mais de tous les points d'application particuliers de cette Loi[93]. La primauté du *nomos* ressort clairement du commentaire proposé par Hiéroclès aux trois premiers Vers d'Or : « Honore en premier lieu les Dieux Immortels dans l'ordre qui leur fut assigné par la Loi — Respecte le Serment. Honore ensuite les Héros glorifiés — Vénère *(sébé)* aussi les Génies terrestres en accomplissant ce qui est conforme aux lois ».

Tandis que dans le texte, *ἥρωας* et *καταχθονίους δαίμονας* ne dépendent que de *sébein,* le *nomos* étant réservé aux dieux immortels, le commentateur, soucieux d'étendre l'action de la Loi sur tous les êtres doués de raison, croit bon d'ajouter, après avoir une dernière fois rappelé que toutes les choses « ont reçu un rang en rapport avec la dignité de leurs diverses natures » : « Voilà pourquoi ce précepte : *Honore-les* (c'est-à-dire les dieux immortels) *dans l'ordre qui leur fut assigné par la Loi,* doit être entendu comme s'appliquant à la fois *(koinôs)* non seulement aux *Dieux immortels,* mais aussi aux *Héros glorifiés* et aux *âmes* humaines »[94]. En faisant ainsi du *Nomos* l'équivalent de Dieu, Hiéroclès se réfère à une tradition très ancienne. « Au début, le *nomos* ... était, de toute évidence, profondément teinté de religion. Il désignait les rites, ordonnés par les dieux; il désignait les règles morales, imposées par eux; *il désignait l'ordre du monde, institué par eux*[95]. La tradition qui fait du *nomos* un ordre universel rattaché au vouloir divin est attestée dès l'époque d'Hésiode et remonte peut-être plus haut. Elle a pris, en effet, un éclat particulier dans les cercles orphiques; et peut-être est-ce parmi les orphiques que le *nomos,* a été pour la première fois, non seulement personnifié, mais divinisé »[96]. Quoi qu'il en soit, le commentaire d'Hiéroclès marque

[90] C. C. A. 29, 5 et 6; K. 11, 10—11.
[91] C. C. A. 30, 10; C. C. A. M. 59; K. 12, 4.
[92] C. C. A. 30, 13—16; C. C. A. M. 59 et 60; K. 12, 7—10.
[93] Cf. Proclos dans l'*In Tim.,* 1, 203, 62 ss. = Fest., I, p. 263, à propos des premiers vers d'or.
[94] C. C. A. M. 60; cf. C. C. A. 30, 15—18; K. 12, 10—13.
[95] C'est nous qui soulignons.
[96] J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote,* Paris, 1971, p. 27 et 28.

un élargissement sensible du champ d'application de la Loi. Limitée dans le texte primitif aux seuls dieux immortels, elle étend désormais son empire sur tous les êtres raisonnables. Le *Nomos* est le créateur et le conservateur de la *taxis,* non seulement à l'intérieur de l'ordre des dieux immortels, mais aussi dans ceux des héros glorifiés et des génies terrestres. Ce rang est fixé par la Loi divine selon la dignité de l'essence des êtres intelligents et cette dignité détermine à son tour l'honneur dû à chaque être. La Loi n'est-elle pas alors une sorte de providence rigide qui organise toutes choses et les conduit sans défaillance vers le bien? De fait, la Loi assigne souverainement, sans aucune intervention du hasard ou d'un quelconque libre arbitre[97], la place de chaque être dans l'univers, et garantit la stabilité de cette place. L'obligation imposée par une telle Loi à toutes les créatures douées d'intelligence, et à l'homme en particulier, apparaît alors en toute clarté, et Hiéroclès ne manque pas de la signaler dès les premières lignes de son *Commentaire.* « Effectivement, connaître et honorer les Dieux suivant l'ordre dans lequel leur démiurge et père les plaça, est le devoir de ceux qui se conforment à la Loi divine et rendent exactement aux dieux l'honneur qui leur est dû »[98].

L'ordre est en effet la raison d'être du Démiurge. Il faut donc que la créature intelligente connaisse cet Ordre pour s'y conformer et collaborer ainsi avec Dieu. Grâce à cette connaissance, l'être créé se sentira à sa place dans le monde, rendra un juste hommage aux êtres qui lui sont supérieurs et à Dieu, et contribuera de cette manière à l'harmonie de l'univers. Ainsi la connaissance de la hiérarchie divine garantit la perfection de l'ordre de l'Univers dont chacun des membres assure, à sa place, la conservation, et devient l'auxiliaire de la Providence.

On pourrait penser qu'Hiéroclès a exposé avec suffisamment de détails son enseignement sur la Loi, mais il l'a étudiée dans le sens des rapports du démiurge avec les êtres créés. Il reste à en examiner la contrepartie : les rapports des créatures avec leur créateur. Avant de procéder à cette nouvelle enquête, Hiéroclès est amené à se demander à nouveau ce qu'est la Loi et à répondre d'une manière quelque peu différente de la première fois, suivant un procédé éprouvé. « Qu'est-ce que la Loi », dit-il, « et quel est l'honneur qui correspond à cette Loi? De nouveau nous disons que la Loi est l'invariable énergie démiurgique de Dieu, celle qui engendre les genres divins et qui les range en une éternelle et immuable ordonnance »[99].

Si la Loi était précédemment « le noûs démiurgique », elle est à présent « l'invariable énergie démiurgique de Dieu », et un peu plus loin, au début du commentaire de l'exhortation : « Respecte le Serment » contenue dans le

[97] Cf. C. C. A. 30, 13—15; C. C. A. M. 59; K. 12, 7—10.
[98] C. C. A. M. 48 (trad. retouchée); cf. C. C. A. 25, 3—6; K. 8, 8—11.
[99] C. C. A. 31, 3—6; C. C. A. M. 60; K. 12, 15—19.

deuxième vers d'or, Hiéroclès, récapitulant le commentaire du premier vers, écrit : « Nous avons précédemment montré que la Loi est l'énergie toujours égale de Dieu qui conduit éternellement et immuablement toutes choses vers le « bien-être » (*πρὸς τὸ εὖ εἶναι*)[100]. Elle a donc une valeur morale, et se comporte comme la « bonté » de Dieu qui conduit elle aussi toutes choses vers leur « bien-être ». Par deux fois donc, l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* affirme que la Loi est une énergie : elle est successivement « l'invariable énergie démiurgique de Dieu » et « l'énergie toujours égale de Dieu ». Si l'on songe qu'Hiéroclès a défini antérieurement la Loi comme « l'Intelligence démiurgique » et « la volonté divine », on peut conclure que les formules : « *ὁ νοῦς δημιουργικός, ἡ θεία βούλησις, ἡ ἄτρεπτος τοῦ θεοῦ δημιουργικὴ ἐνέργεια* » et « *ἡ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα ἐνέργεια* » sont, pour Hiéroclès, équivalentes. Ne prétend-il pas, d'ailleurs, au début de la deuxième définition de la Loi, qu'il ne fait que répéter la première, ce qui est la preuve que, pour lui *νοῦς δημιουργικός* et *δημιουργικὴ ἐνέργεια* sont interchangeables? Il n'y a rien là de surprenant, car on lit déjà chez Plotin que « si l'on prend le mot intelligence en son vétirable sens, il faut comprendre par là non une intelligence en puissance ... mais l'intelligence en acte et éternellement existante »[101], et « Il n'est donc pas possible qu'il y ait des êtres si l'intelligence n'agit pas » (*μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος*)[102]. Dans la première définition de la Loi, il est dit qu'elle est « l'Intelligence démiurgique et la volonté divine »; mais la *theia boulèsis* a été remplacée dans les deux autres définitions par le terme *énergeia.* Hiéroclès précise que la volonté divine dont il s'agit, c'est « celle qui produit éternellement les choses, et qui toujours éternellement les conserve ». L'accent est mis sur le caractère « actif » de la volonté de Dieu : si cette volonté est puissance par rapport à la bonté divine, elle est énergie par rapport à la création. Volonté et action sont pratiquement confondues par Hiéroclès, c'est-à-dire que la volonté divine étant suivie immédiatement de l'acte correspondant, volonté créatrice et conservation du monde, ou encore volonté, acte créateur et providence sont unifiés par lui.

2. *Le Serment*

C'est alors qu'apparaît la notion de « Serment » pour compléter les insuffisance de la Loi. Après avoir rappelé que la Loi « est l'énergie toujours égale

---

[100] C. C. A. 33, 15—17; C. C. A. M. 67 (trad. retouchée); K. 14, 16—18. Nous adoptons la leçon retenue par Köhler : *πρὸς τὸ εὖ εἶναι*, au lieu du *πρὸς τὸ εἶναι* de Mullach qui n'est pas justifié. Cf. C. C. A. 33, n. 17. A propos de cette citation, cf. l'importante remarque de Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 41.
[101] *Enn.*, V, 9, 5, 1—4.
[102] *Enn.*, VI, 7, 13, 27. Cf. *Enn.*, 1, 8, 2, 21; II, 5, 3, 2 ss.; VI, 2, 21, 25.

de Dieu, qui conduit éternellement et immuablement toutes choses au « bien-être », Hiéroclès ajoute : « Or, nous appelons présentement Serment, conséquemment à la Loi » (ἑπομένως τῷ νομῷ), « la cause qui conserve toutes les choses dans le même état et les affermit de telle manière — vu qu'elles sont contenues dans la garantie du serment et conservent l'ordre imposé par la Loi — que l'immuable stabilité du bon ordre qui règne dans les choses créées est l'accomplissement de la Loi démiurgique »[103]. Il faut avouer que cette phrase est passablement lourde et complexe! On pourrait la résumer ainsi : le Serment, conséquence de la Loi, conserve toutes choses dans le même état et les affermit de telle sorte que l'inviolabilité du bon ordre de la création est l'accomplissement de la Loi.

Chemin faisant, une proposition maladroitement intercalée dans la trame de la consécutive précise le sens du verbe « affermir » : toutes choses sont affermies parce qu'elles sont contenues dans la garantie du Serment et parce qu'elles sauvegardent ainsi l'ordre de la Loi[104]. Le Serment apparaît donc comme un complément, ou plutôt comme une conséquence de la Loi. C'est grâce à lui que toutes choses sont conservées, alors que l'énergie divine produit tous les êtres et les ordonne, mais ne paraît pas les garder en état[105]. La volonté divine cependant les produit et les conserve toutes; la volonté divine et le Serment ont donc tous deux une action préservatrice, mais la volonté divine et la Loi exercent en plus une action créatrice; le rôle du Serment est uniquement de maintenir dans le même état ce qui a été une fois créé et ordonné. En effet, si l'univers était livré à lui-même, il serait incapable de maintenir l'harmonie entre toutes ses parties et il se désagrégerait. C'est ce que rappelle aux dieux qu'il vient d'engendrer le démiurge du *Timée* de Platon[106]. On remarque que la volonté démiurgique assume déjà chez Platon la fonction créatrice, et conservatrice, que nous retrouvons chez Hiéroclès. Il est non moins frappant de constater que les paroles du démiurge aux dieux chez Platon sont immédiatement suivies de leur effet : parler, pour lui, c'est à la fois garantir et tenir sa parole. D'autre part, en lisant le texte du *Timée*, on ne peut s'empêcher de penser à un passage des *Legum allegoriae* de Philon d'Alexandrie, qui montre que les paroles de Dieu sont en fait des serments, et par conséquent des faits accomplis, signes de sa puissance : « Bien plus, les paroles de Dieu sont des serments, et la preuve de sa force c'est que tout ce qu'il peut dire arrive, ce qui est la caractéristique propre du serment. D'où

[103] C. C. A. 33, 17—22; C. C. A. M. 67 (trad. retouchée); K. 14, 18—23.

[104] Nous ne pouvons accepter la traduction de M. Meunier : « *de telle sorte qu'*elles sont contenues dans la garantie du serment *et qu'*elles conservent l'ordre imposé par la Loi, de sorte que l'immuable stabilité du bon ordre qui règne dans les choses créées est l'effet de la Loi ...»; il n'y aurait pas alors la répétition *ὡς...ὥστε* mais, *ὥστε...καὶ*.

[105] Cf. p. 102.

[106] *Tim.*, 41 b.

l'on pourrait conclure que toutes les paroles de Dieu sont des serments confirmés par leur accomplissement dans les faits »[107]. N'y aurait-il pas comme un écho de cette dernière phrase de Philon chez Hiéroclès qui, pour rappeler discrètement le caractère périssable du monde, soutient que le Serment affermit toutes choses de sorte que le bon ordre dans les choses créées est l'achèvement de la Loi démiurgique[108]? Seuls des êtres changeants et soumis à la corruption ont besoin d'être affermis dans leur état. Dieu et les dieux, ces derniers grâce à la volonté de Dieu, sont assurés de l'immuabilité. On s'aperçoit de plus, à la lecture de cette lourde définition du Serment, que Loi et Serment sont étroitement liés et paraissent inconcevables l'un sans l'autre[109]. Le Serment est d'abord une suite de la Loi; puis, toutes choses sont « contenues » — c'est-à-dire maintenues — dans la garantie[110] du Serment (*ἐν ὅρκου πίστει*). Ici le mot *pistis* a bien le sens de « confiance » dans le serment, mais il désigne surtout le gage de la loyauté du serment[111], ce qui empêche de franchir les bornes au-delà desquelles il n'est plus respecté. Le mot *horkos* pourrait être en effet rapproché de *herkos,* « enceinte », comme le voulaient déjà les anciens[112]. Quelle est donc, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* l'enceinte à ne pas franchir pour que le Serment soit respecté? C'est celle de l'Ordre voulu par la Loi divine. « Effectivement », dit Hiéroclès, « le rôle essentiel du *Serment* divin est de garder toutes choses dans l'ordre que leur assigne la Loi, et ce Serment est toujours et avant tout gardé par ceux qui toujours conçoivent Dieu. Quant à ceux qui tantôt conçoivent Dieu, tantôt s'éloignent de la connaissance divine, ils violent ce *Serment* quand ils s'éloignent de Dieu; mais quand ils remontent vers la divinité, ils le gardent à nouveau »[113].

En somme, bien que les attributions respectives ne semblent pas toujours nettement tranchées, la Loi paraît être avant tout l'énergie divine qui pousse éternellement tous les êtres à l'existence; le Serment est l'achèvement définitif de la Loi. La garantie de ce Serment, c'est donc la faculté plus ou moins grande accordée aux êtres de concevoir Dieu. Ainsi défini dans ses rapports avec la Loi du Dieu créateur[114], le Serment est étudié du point de vue des créatures. « Nous appelons donc présentement *Serment* l'observation des lois divines, serment par lequel sont enchaînées et dépendent du dieu démiurge toutes les

---

[107] Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae,* éd. C. Mondesert, Paris, 1962, § 204, p. 289.

[108] C. C. A. 33, 19—21; cf. C. C. A. M. (trad. retouchée); K. 14, 21—23.

[109] Cf. Rudolf Hirzel, *Der Eid, ein Beitrag zu seiner Geschichte,* Leipzig, 1902, p. 74.

[110] Ce sens est déjà connu de Platon; cf. *Platon, Lexique,* Des Places, s.v.; cf. en particulier *Les Lois, III* 701 c 1.

[111] Cf. Platon, *Critias,* par. ex. 119 d ss.

[112] Cf. Eustathe, *Commentarii ad Homeri Iliadem,* I, 1827, p. 189, 17—19. Cf. à propos de cette étymologie : J. Bollack, *Styx et Serment,* in *R. E. G.,* 71, 1958, p. 1—35. Contre ce rapprochement, cf. Benveniste, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne,* in *Rev. de l'hist. des rel.* t. 134 (1948) p. 81—94.

[113] C. C. A. 33, 23 à 34, 1—5; C. C. A. M. (trad. retouchée); K. 14, 24 à 15, 1—6.

[114] Cf. le même procédé pour la Loi, p. 112.

choses nées pour le connaître »[115]. Par conséquent, si pour la Providence divine, le Serment est l'achèvement durable de la Loi, pour les créatures, il est l'observance plus ou moins stricte de cette Loi. Les dieux immortels et les héros glorifiés, toujours tendus vers Dieu[116], gardent toujours le Serment divin. Une seule catégorie d'êtres intelligents possède le triste privilège de pouvoir se détourner de Dieu, de ne pas garder le Serment ou de s'y conformer à nouveau : ce sont les *καταχθόνιοι δαίμονες*[117]. Quand ils ne gardent pas le Serment, « non seulement ils transgressent l'ordre de la Loi divine, mais aussi la garantie du Serment divin »[118].

La tournure de la phrase est telle que l'on sent qu'il est encore plus grave de violer le Serment que la Loi. En effet la Loi divine, c'est-à-dire l'Ordre du monde, ne peut être violée à proprement parler par les *καταχθόνιοι δαίμονες* : ils seront toujours les derniers des êtres intelligents et les premiers des êtres terrestres; ils ne peuvent qu'osciller entre ces deux états[119]. Ce qu'ils peuvent transgresser, en revanche, c'est la garantie du Serment divin, c'est-à-dire la faculté de concevoir Dieu, donc l'obligation pour tous les êtres intelligents de se tourner vers Dieu. La volonté humaine peut ici s'opposer à la volonté divine; l'homme, rappelons-le, est libre de son choix. La Loi divine implique que tous les êtres doivent se trouver à leur place, stables, et satisfaits de l'être; l'homme seul peut n'être pas satisfait, se détourner de Dieu, lui préférer la matière, et chercher à descendre. C'est alors qu'il viole le Serment divin. La Loi divine n'aboutit pas à la stabilité librement consentie, et d'autre part, Dieu est dédaigné pour la matière.

La garantie du Serment *(pistis)* est alors transgressée; l'homme méprise la faculté qui lui est donnée de tenir sa place dans le choeur divin. Serait-ce que, préférant la créature au créateur, il tombe dans le péché d'idolâtrie? Hiéroclès, il est vrai, reste sur le plan de l'ordre cosmique et s'en tient au langage païen, mais comme il suffirait de peu de choses pour que la non observation du Serment se rencontrât avec le drame chrétien de l'amour divin dédaigné par les créatures! Mais à peine Hiéroclès a-t-il supposé que les derniers des êtres intelligents pourraient enfreindre la Loi et le Serment qu'il se reprend aussitôt et paraît, au risque de se contredire, repousser bien loin une telle éventualité : « Tel est donc le Serment qui donne l'existence (*ἐνουσιωμένος*) aux genres raisonnables; se tenir attachés à leur père et à leur créateur et ne transgresser en aucune façon les lois qu'il a prescrites »[120].

---

[115] C. C. A. 34, 5—7; C. C. A. M. 68 (trad. retouchée); K. 15, 6—8.
[116] Cf. IIIe partie, p. 168.
[117] Cf. IIIe partie, p. 181.
[118] C. C. A. 34, 9 et 10; C. C. A. M. 68 (trad. retouchée); K. 15, 10—11.
[119] Cf. p. ex. IIIe partie, p. 196—197.
[120] C. C. A. 34, 10—13; C. C. A. M. 68 et 69 (trad. retouchée); K. 15, 12—14. En accord avec Köhler, nous supprimons *ἀναγκάζων* retenu par Mullach d'après le seul M.

C'est en effet le Serment qui donne l'existence aux êtres raisonnables : c'est grâce à lui qu'ils peuvent se tourner vers Dieu pour le connaître, lui ressembler, chacun à sa place, et être heureux dans le concert universel. Plus particulièrement, c'est à la seule condition de garder le Serment que les âmes humaines vivent leur véritable vie, tournées vers Dieu dans l'éther, leur patrie, sinon elles meurent, ensevelies dans la matière[121]. C'est donc surtout à elles que s'applique le participe *ἐνουσιωμένος*, car c'est le Serment qui leur permet de vivre en conformité avec leur essence divine (*ἐν-οὐσία*), qui leur fait recouvrer pleinement leur essence.

Dès lors, la marge de liberté laissée à l'homme semble bien étroite. Connaître le père et l'auteur de toutes choses, et par conséquent rester attachés à lui et à ses lois, c'est l'unique façon, pour les êtres immortels d'une part, de ne pas être dissous par la corruption; pour les êtres mortels intelligents d'autre part, de ne pas devenir simplement des animaux totalement assujettis à la matière, mais de conserver la possibilité de redevenir des dieux Permettre à l'homme de sombrer complètement dans la matière est rigoureusement impossible à Dieu car, sous peine d'ébranler l'univers tout entier, il ne peut vouloir le désordre. L'homme, et tous les autres êtres intelligents, sont donc contraints de rester attachés, si peu que ce soit, au démiurge et à obéir à ses lois. L'homme peut se rapprocher de la matière, mais il ne se confondra jamais avec elle; il portera toujours, malgré lui, une certaine ressemblance avec Dieu. C'est par bonté *(agathotès)* que Dieu contraint ainsi ses créatures, c'est-à-dire par amour de l'Ordre. Il ne s'agit point alors d'une véritable contrainte, mais d'une sorte d'attraction irrésistible vers Dieu, c'est-à-dire vers l'Ordre, à laquelle l'homme peut, en partie seulement, se soustraire.

Comme il est naturel, l'aspect contraignant du Serment est d'autant plus mis en relief qu'il s'agit de sauvegarder la Loi divine et qu'il y a sacrilège à la transgresser. Déjà, dans la partie de son commentaire consacré à la Loi, Hiéroclès, annonçant son étude du Serment, affirmait l'existence d'une « garde permanente commise pour sauvegarder la Loi qui préside à l'arrangement du Tout », et cette garde de la Loi, c'est évidemment le Serment pour Hiéroclès : il ajoute en effet que celui auquel ce poste de garde était confié recevait, suivant une habitude des anciens dans les enseignements secrets des Mystères, le surnom de « Serment »[122].

Si la garde de la Loi a été qualifiée de « permanente » *(atreptos)* par Hiéro-

---

[121] Cf. par ex. IIIe partie, p. 169.

[122] C. C. A. 33, 8—10; C. C. A. M. 65 et 66 (trad. retouchée); K. 14, 10—13, cf. *Phédon*, éd. L. Robin, 62 b. Voir dans : Robert Loriaux, *Le Phédon de Platon*, Namur, 1969, I, p. 59—68, une mise au point sur les différentes interprétations de ce texte; voir surtout P. Boyancé, *Xénocrate et les Orphiques*, in *Revue des Études Anciennes*, t. 50, 1948, p. 218—231.

clès, c'est parce que le Serment dont elle est l'effet a non seulement pour rôle de parfaire l'action créatrice de la Loi, mais aussi de prolonger à tout jamais cette action et d'en conserver les effets. C'est à bon droit qu'Hiéroclès peut écrire « qu'il sied d'extrêmement révérer le Serment, et en particulier le Serment divin car par essence, il préexiste puisqu'il a la garde de l'éternité »[123]. En particulier, le Serment, qui conserve l'ordre du monde, préexiste par essence à ce monde comme le Démiurge, dont il représente la puissance conservatrice, préexiste par essence à cet ordre qui est son oeuvre.

Les êtres créés sont donc soumis à la contrainte du Serment divin qui assure la garde de la Loi divine, et qui est le gardien du bon Ordre universel[124]. Les hommes ne peuvent ainsi qu'éprouver une crainte révérentielle vis à vis du Serment, alors qu'ils « honorent » la Loi, parce qu'elle détermine, suivant leur dignité, les marques d'honneur qui leur sont dues. La Loi est prescription divine; le Serment est contrainte et obligation.

[123] C. C. A. 35, 5 et 6; C. C. A. M. 70 (trad. modifiée); K. 15, 21—23.
[124] C. C. A. 37, 6—7; C. C. A. M. 73; K. 17, 11—13.

CHAPITRE II

LA TÉTRADE OU TÉTRACTYS

Hiéroclès constate que « le Serment, pour l'auteur des *Vers d'Or,* est un point de doctrine[125] et que pour confirmer son enseignement, il faut jurer par ce maître (c'est-à-dire par Pythagore), ne pas se contenter de l'*αὐτὸς ἔφα*, mais ajouter : *νὴ τὸν αὐτὸν*, « j'en jure par lui-même ». « Or », souligne Hiéroclès, « en même temps qu'il jure sur l'union de ces très beaux états » (sur la vérité et sur la vertu, qui sont les vrais biens attribués par le Démiurge)[126], « le Poète nous parle de Dieu et nous déclare que la Tétrade, source de l'arrangement éternel du monde n'est autre que le dieu démiurge »[127]. La suite des idées n'est pas des plus claires. On comprend que la vérité et la vertu ayant été enseignées par Pythagore, ce dernier soit invoqué par serment pour confirmer son enseignement, mais comment Hiéroclès passe-t-il abruptement du serment par Pythagore à la divinité de la Tétrade? C'est qu'il omet de citer en entier les vers d'or qui font allusion à la Tétractys : « *ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν*, « *παγὰν ἀενάου φύσεως* », »[128], et que celui qui a transmis aux âmes la Tétractys sacrée, c'est précisement Pythagore. Ce personnage divin sert ainsi de lien entre le Serment, puisqu'on prête serment en son nom, et la Tétractys, qui n'est autre que le Démiurge lui-même.

On se heurte ici à une certaine ambiguïté de vocabulaire. On trouve, dans le *Commentaire,* le mot *tétras,* la tétrade étant considérée par Hiéroclès comme identique au Démiurge (*τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ δημιουργῷ Θεῷ*)[129], et le mot *tétractys.*

Or, à proprement parler, la tétrade est le nombre quatre, comme la monade est le nombre un, la dyade, le nombre deux, etc… , alors que la tétractys était exactement un nombre « triangulaire » qui exprimait de nombreuses propriétés arithmétiques. Il était en effet représenté par les pythagoriciens sous la forme d'un triangle équilatéral :

.
. .
. . .
. . . .

, car pour les pythagoriciens tout nombre était une figure. Un seul coup d'oeil sur la tétractys nous montre les liens étroits qui unissent la tétrade (4) et la tétractys. En effet, la

---

[125] Le *αὐτῷ* prouve qu'Hiéroclès ne croyait pas que Pythagore avait composé lui-même les *Vers d'Or sur les Pythagoriciens;* cf. l'édition Mullach, p. 126, ap. crit. de la ligne 12 : *αὐτῷ.*

[126] Cf. C. C. A. M. 239—240; C. C. A. 127, 1—2; K. 87, 16—17.

[127] C. C. A. 127, 1—3; C. C. A. M. 240 (trad. retouchée); K. 87, 16—19.

[128] Vers d'Or 47 et 48.

[129] C. C. A. 127, 3; K. 87, 18—19.

tétractys a trois côtés de quatre points chacun. De plus, $1+2+3+4=10$, c'est-à-dire que la somme des quatre premiers nombres engendre la décade, ou si l'on préfère, la tétractys[130]. De là à dire que la tétrade engendre la tétractys, il n'y a qu'un pas, car « chose curieuse, le mot *τετράς*, qui devrait être réservé au nombre quatre (comme les autres mots formés de la même façon désignent les nombres correspondants) est fréquemment employé pour représenter l'ensemble des quatre premiers nombres »[131]; c'est-à-dire que très souvent la tétrade et la tétractys sont considérées comme équivalentes. On comprend alors que M. Meunier ait traduit aussi bien *tétras* que *tétractys* par « Quaternaire ».

La *tétractys,* qui tient une place importante dans la philosophie des anciens Pythagoriciens, « paraît, à beaucoup d'auteurs, représenter une des théories essentielles de l'arithmologie ... Par une conséquence assez naturelle, l'importance de la tétractys ne fit que croître, au point qu'elle fut considérée par beaucoup d'écrivains de la décadence comme l'essence de la philosophie pythagoricienne ... Elle nous est connue surtout par des notices d'écrivains de la période alexandrine et de la décadence. Un des rares documents pythagoriciens où il en est question est une formule poétique de serment qui nous a été transmise par de nombreux auteurs. En voici le texte sous la forme la plus ordinaire et sans doute la plus exacte : « *οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν* », « *παγὰν ἀενάου φύσεως* »,[132] à laquelle l'auteur des *Vers d'Or* a substitué *ναὶ μά, κ. τ. λ.* Déjà Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore,* affirme que la tétractys était vénérée dans la doctrine secrète des pythagoriciens et que tous les disciples de Pythagore juraient par elle en invoquant le maître comme un dieu[133]. Hiéroclès fait peut-être allusion aux mystères des pythagoriciens et au serment de la tétractys précisément lorsqu'il introduit son commentaire sur le Serment divin[134]. Les « enseignements secrets des mystères » *(aporrèta)* ne désigneraient-ils pas la doctrine secrète des pythagoriciens? Il devait bien s'agir, dans l'esprit d'Hiéroclès, des mêmes *aporrèta* que ceux auxquels il est fait allusion par Socrate dans le *Phédon* de Platon[135]. L. Robin peut certes avoir raison lorsqu'il affirme, à propos de ce passage du *Phédon,* « qu'en devenant, notamment avec Philolaüs, une école philosophique, le pythago-

---

[130] Cf. Matila Ghyka, *Philosophie mystique du Nombre,* Paris, 1952, p. 15. Il semblerait qu'I. Hadot ne tienne pas assez compte des liens étroits qui unissent la Tétrade, la Tétraktys *et la Décade* dans son article : *Ist die Lehre des Hierokles* ... p. 264. Ces termes sont quasiment interchangeables pour Hiéroclès. Dans la Tétrade, ou Tétraktys, il voit toujours la puissance de la Décade.

[131] A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 256.

[132] Ibid., p. 250.

[133] Porphyre, *Vita Pythagorae,* 20, 13, in *Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta recognovit A. Nauck,* Hildesheim, 1963.

[134] C. C. A. 33, 8—12; C. C. A. M. 65; K. 14, 10—14.

[135] *Phédon,* 62 b.

risme cessait d'être une secte secrète », et que « plus probablement la formule en question appartient à l'enseignement moins fermé des mystères orphiques et même sans doute à quelque *Discours sacré* »[136]; il n'en reste pas moins que pour Hiéroclès, beaucoup plus féru d'antiquité – comme la plupart de ses contemporains – que d'esprit critique, Socrate devait faire allusion à la doctrine secrète des pythagoriciens.

Le Serment auquel était confiée la Loi qui préside à l'arrangement du monde, pouvait bien être alors le serment pythagoricien par excellence, celui de la Tétractys. Sa véritable forme, qui était négative[137], s'expliquait par le fait que « le nouvel initié prendrait la résolution de ne pas révéler les doctrines pythagoriciennes »[138]. D'autre part, « la garde permanente commise à la sauvegarde de la Loi qui préside à l'arrangement du Tout », n'est-ce pas le serment qui protège le secret de la Tétractys, ce nombre des nombres, cette Loi qui définit l'harmonie de l'univers, et Dieu lui-même? C'est précisément comme nombre des nombres que Dieu était célébré dans le *Discours sacré* des pythagoriciens[139]. A. Delatte a tenté de reconstituer les grandes lignes de ce *Discours,* en particulier à travers les *Vers d'Or* des pythagoriciens[140]. D'après lui, le *Hiéros Logos* devait être « une oeuvre fort complexe : les historiens nous le présentent comme le manifeste d'un philosophe, le code d'un moraliste et la règle d'un fondateur de société... C'est dans son *Discours sacré* que, d'après Timée[141], il révélait à ses disciples de nouvelles conceptions philosophiques, qu'il exposait la théorie des nombres et de l'harmonie du monde, les destinées de l'âme humaine »[142].

Bien loin toutefois de correspondre à une science précise, répondant aux exigences scientifiques de notre temps, « le nom d'*arithmologie* pourrait servir commodément à désigner ce genre de remarques sur la formation, la valeur et l'importance des dix premiers nombres, où se mêlent la saine recherche scientifique et les fantaisies de la religion et de la philosophie »[143]. A. Delatte fait remarquer que l'arithmologie a évolué au cours des siècles, qu'elle est devenue de plus en plus religieuse et que « dans cette évolution, un pas décisif fut marqué par la publication simultanée de deux apocryphes dus aux cercles

---

[136] *Platon, Phédon,* éd. L. Robin, Notice, p. XXIV, note I.

[137] « La variante la plus importante consiste dans le remplacement de la formule négative par une affirmation : *ναὶ μά κ.τ.λ.* Celle-ci se rencontre seulement dans les *Vers dorés,* et chez les auteurs qui la connaissent par cet intermédiaire : David, Cedrenos, Nicetas. Elle s'explique par le fait que le faussaire à qui on doit la compilation des *Vers dorés* a repris ce serment pour donner plus de poids à une promesse (v. 46) ». (A. Delatte, op. cit., p. 251 et 252.)

[138] A. Delatte, op. cit., p. 268.

[139] C. C. A. 127, 5; C. C. A. M. 240; K. 87, 20—21.

[140] A. Delatte op. cit., p. 45—79.

[141] Il s'agit de Timée de Tauroménium, en Sicile, (345—250? avant J. C.).

[142] A. Delatte, op. cit., p. 26.

[143] Ibid., p. 140.

néo-platoniciens des premiers siècles après notre ère »[144]. Avec ces deux traités, « le souci théologique s'est accentué au point de devenir la préoccupation essentielle de l'arithmologie ... La théologie arithmétique ... identifie carrément les dix premiers nombres avec des divinités ... Mais les arithmologistes ne se contentent pas d'appliquer à un nombre le nom d'une divinité : ils recherchent parmi les épithètes et les surnoms de cette divinité ceux qui, grâce aux combinaisons d'une étymologie souvent fantaisiste et toujours conciliante, s'adaptent le mieux à ce nombre »[145].

Il faut reconnaître qu'Hiéroclès a su éviter ce genre d'écueil dans son étude sur la monade, le septénaire et la décade, dominés par la tétrade. Il est resté dans le domaine des nombres; aucun d'eux n'est rattaché à une divinité, mais tous concourent à établir l'excellence de la tétrade dont tout dérive et qui, elle seule, est non pas un dieu, mais Dieu. Il s'est ainsi très probablement rapproché du pythagorisme antique et se différencie nettement d'un néo-pythagoricien comme Nicomaque de Gérasa, par exemple[146], qui s'est surtout préoccupé d'énumérer les noms et les surnoms des dieux et de les rattacher aux dix premiers nombres. Il est, d'autre part, remarquable que chez Hiéroclès on trouve les mots *tétras* et *tétractys* dans des passages bien délimités du *Commentaire sur les Vers d'Or* : deux fois *tétras* tout d'abord[147] à propos des vertus, puis treize fois, au sujet des propriétés de la tétrade[148], tandis que le mot *tétractys,* apparaît huit fois à la suite de *tétras*[149].

Le mot *tétras,* est donc employé pour la première fois dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* lorsque, pour nous détourner de la déraison, de la lâcheté, de l'amour du plaisir et des richesses, et de l'injustice, Hiéroclès nous propose les quatre vertus de Prudence, de Courage, de Tempérance et de Justice. S'il dit exactement : « *Τετράδος οὖν ἀρετῶν ἐδέησεν ἡμῖν* »[150] au lieu de *τεττάρων οὖν ἀρετῶν, κ. τ. λ* », c'est pour insister sur *l'ensemble de ces quatre vertus,* que l'on doit toujours trouver réunies; elles forment une « quaternité ». De même, un peu plus loin, c'est dans une intention semblable qu'il nous explique le

[144] On pourrait croire qu'Hiéroclès a lu le *Discours sacré* de Pythagore puisqu'il écrit, à propos de la divinité de la tétrade : « Tu en trouveras la claire explication dans le *Discours sacré* attribué à Pythagore »; mais dès le début de ses *Études sur la Littérature Pythagoricienne,* A. Delatte précise que « parmi les poèmes que la tradition attribue aux Orphiques figurent plusieurs *Ἱεροὶ Λόγοι* ou *Discours sacrés* ... La tradition attribuait aussi à Pythagore, comme aux Orphiques, un *Ἱερὸς Λόγος* ». (A. Delatte, op. cit. p. 3 et 4.)

[145] A. Delatte, op. cit., p. 140—141, passim.

[146] Auteur d'une *Théologie arithmétique* en deux livres; vers 50—150 après J. C. Cf. Photios, *Bibliothèque,* éd. R. Henry, t. III, codex 187, Paris, 1962.

[147] C. C. A. 60, 1; C. C. A. 65, 11; K. 34, 22; 38, 27.

[148] C. C. A. 127, 2, 3; 128, 5, 6, 7, 10; 129, 1, 5, 5, 6, 10, 15; 130, 3; K. 87, 17—18; 88, 5, 7, 8, 11; 88, 22, 26 bis; 89, 1, 4, 10; 89, 13.

[149] C. C. A. 130, 1, 10, 16; 131, 3; 133, 16; 134, 14; 155, 17; K. 89, 12, 21, 28; 90, 2, 3; 91, 28; 92, 18; 106, 8.

[150] C. C. A. 60, 1; K. 34, 22.

but des vers d'or qu'il vient de citer[151] : « Faire connaître ces quatre vertus d'ordre pratique » (*τὴν τετράδα τῶν πρακτικῶν ἀρετῶν*)[152]. Ainsi, il ne s'agit pas seulement de quatre vertus, mais d'une série de quatre vertus. Une remarque d'A. Delatte[153] montre bien comment, à partir de ce sens une confusion a pu s'établir entre *tétras*, et *tétractys* : « Dans la plupart des traités d'arithmologie, pour prouver l'importance du quaternaire » (c'est-à-dire *tétras* et quelquefois *tétractys*) « dans l'explication des lois naturelles, on s'ingénie à trouver des listes ... de quatre choses[154]. Plus tard on applique à ces séries le nom de *tétractys* qui ne désignait jusque là que le principe du quaternaire distribuant tous les êtres par séries de quatre ». La tétrade réapparaît dans le *Commentaire* avec un sens différent, à propos du serment.

Hiéroclès a dit ailleurs[155] que d'après l'auteur des *Χρυσᾶ Ἔπη*, « la Tétrade, source de l'arrangement éternel du monde, n'est autre que le Démiurge », mais il modifie sans scrupule le texte du vers d'or qu'il commente. Il écrit en effet : « *καὶ τὴν τετράδα, πηγὴν τῆς ἀϊδίου διακοσμήσεως ἀποφαίνεται τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ δημιουργῷ θεῷ* », alors que le vers d'or auquel il fait allusion est ainsi rédigé : « *ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν παγὰν ἀενάου φύσεως* ». Pour Hiéroclès, la tétrade équivaut donc à la tétractys. Cependant, rappelons-le, la tétractys avait la même valeur que la décade[156]. Et pour l'auteur des *Vers d'Or*, qui appartient probablement au IIIe siècle après J. C.? Aucun élément dans le poème ne nous permet de répondre à cette question. Son auteur se borne à citer la tétractys sans en préciser la valeur numérique; un commentateur de notre époque comme P. C. van der Horst se garde de prendre nettement position sur ce sujet[157].

L'auteur des *Χρυσᾶ Ἔπη* précise seulement que la tétractys est « la source de la nature dont le cours est éternel », tandis que pour Hiéroclès elle est « la source de l'arrangement éternel du monde ». La différence n'est peut-être pas telle qu'il apparaît au premier abord. Si P. C. van der Horst a vu juste, la *physis*, dans les *Vers d'Or*, c'est « la somme de toutes les choses indépendantes où, sous des formes diverses, l'élément divin se révèle en tant que puissance conservatrice du monde »[158]; la Nature serait donc Dieu sous son aspect de conservateur du monde, et Hiéroclès ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que la Tétrade « est la source de l'arrangement éternel du monde ».

---

[151] Il s'agit des vers 13—16.
[152] C. C. A. 65, 10 et 11; K. 38, 27 et 39, 1.
[153] A. Delatte, op. cit., p. 255.
[154] Cf. A. Delatte, op. cit., p. 255.
[155] Cf. p. 119.
[156] Cf. p. 119—120.
[157] P. C. van der Horst, op. cit., p. 28.
[158] Ibid., p. 38.

Il présente en effet la Tétrade comme identique au Démiurge qui met en ordre les éléments épars de l'univers et qui, par sa volonté, garantit l'éternité de cet ordre. Cependant, les notions de tétrade ou de tétractys devaient être peu familières à certains lecteurs d'Hiéroclès, néophytes peu avertis des arcanes pythagoriciens : il sent la nécessité de poser la question : « *Πῶς δὲ τετρὰς ὁ θεός;* » c'est-à-dire : « Comment Dieu peut-il être tétrade? » ou peut-être mieux : « Comment la Tétrade peut-elle être le Dieu par excellence? »[159]. Il renvoie au *Discours sacré* attribué à Pythagore, « discours dans lequel Dieu est célébré comme le Nombre des nombres »[160]. Il lui reste seulement à montrer que la tétrade est « le nombre des nombres » pour prouver en même temps qu'elle est Dieu, comme le Maître l'a affirmé.

Il semble que dans l'esprit de l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or,* c'est bien de la tétrade qu'il s'agit lorsqu'il parle du nombre des nombres, et non pas de la monade. Le déroulement des idées est en effet logique : l'auteur des *Vers d'Or,* dit-il, nous déclare que la «*Tétrade, source de l'arrangement éternel du monde, n'est autre que le* Dieu démiurge ». Tout naturellement Hiéroclès pose la question : « Mais comment la Tétrade est-elle Dieu? » La réponse est parfaitement claire : l'explication se trouve dans le *Discours sacré* attribué à Pythagore, dans lequel Dieu est célébré comme le Nombre des nombres. Comment ne pas penser que ce Nombre des nombres, qui est Dieu, est précisément la Tétrade puisqu'Hiéroclès affirme, d'autre part, qu'elle est le Démiurge?

Cependant, si nous en croyons A. Delatte[161], « la suite du passage d'Hiéroclès ... ne se rapporte pas très bien au fragment cité précédemment, bien qu'elle ait la prétention de l'expliquer ». Qu'affirme donc cette suite? Que « si tous les êtres existent en vertu des éternelles volontés de Dieu, il est évident que le nombre qui se manifeste en leurs diverses espèces dépend aussi de la cause qui les a créées et que c'est en cette cause que le premier nombre réside, car c'est de là qu'il part pour s'étendre ici-bas »[162] Qu'est-ce à dire? En premier lieu, chez les pythagoriciens, les êtres de l'univers et les nombres sont inséparables : « Quant aux nombres proprement dits, ils sont l'être même ... l'être dans toutes les catégories de l'être. Ils sont l'élément matériel, l'élément formel... les causes. Les nombres sont à la fois la substance, la matière et le principe du mouvement de ces êtres. Ces principes sont dans (*ἐν-υπάρχει*) les

[159] Cf. J. Carriere, *Stylistique grecque*, Paris, 1967, p. 15 : « ... On fait précéder de l'article l'attribut d'un sujet lui-même défini, lorsque s'établit l'idée d'une *identité absolue* entre les groupes désignés par chacun des deux termes ... » Köhler a retenu la leçon : « *Πῶς δὲ τετρὰς ὁ θεὸς οὗτος;* » (87, 19) « Comment ce dieu (le démiurge) peut-il être Tétrade? ».

[160] Ou bien : « Discours dans lequel le Nombre des nombres est célébré comme le Dieu par excellence? » Sur le *Discours sacré Pythagoricien,* cf. A. Delatte, op. cit., p. 3—79.

[161] A. Delatte, op. cit., p. 194.

[162] C. C. A. 127, 6—9; C. C. A. M. 240 et 241; K. 87, 19—25.

choses, et, puisqu'ils sont à la fois la forme et la matière, il est clair qu'ils en sont inséparables »[163]

Ensuite, les nombres qui se manifestent dans les différentes espèces dépendent de la cause qui les a créées, et en cette cause réside naturellement le premier nombre, c'est-à-dire le nombre un. Saloustios avait déjà affirmé[164] que « la cause première se doit d'être une car l'unité *(monas)* a le pas sur toute pluralité, et elle vainc tout par sa puissance et sa bonté ». De son côté, Plotin[165] avait montré que, pour le principe de toutes choses, « il faut une unité avant la multiplicité, puisque la multiplicité vient d'elle; en un nombre quelconque, l'unité est le premier terme ». Hiéroclès constate d'ailleurs lui-même que « la monade, en tant que principe de tout nombre, renferme en elle les puissances de tous les nombres »[166]. Ainsi, pour les pythagoriciens, « le principe premier c'est l'Un qui renferme en lui tous les nombres et s'élève au-dessus de tous les contraires; il est le nombre des nombres »[167], alors que « le nombre est né de la division de l'Unité »[168]. Or, combien y a-t-il de nombres à proprement parler, nés de la division de l'unité? C'est une question importante, puisqu'Hiéroclès affirme que c'est dans la cause des diverses espèces que le premier nombre réside, « car c'est de là qu'il part pour s'étendre ici-bas et former ainsi tous les êtres ». Il y en a dix, répond-il : « Or, l'achèvement de l'extension du monde est contenu dans la décade »[169]; les dix premiers nombres, qui dépendent de l'un, suffisent à former tous les autres.

Certes Aristote, dans le *Métaphysique,* a trouvé étrange que la génération des nombres s'arrêtât à la décade. En effet, dit-il contre les platoniciens : « si le nombre idéal va jusqu'à la décade, comme certains le prétendent, d'abord les Idées feront vite défaut aux choses »[170]. On peut répondre qu'Aristote lui-même précise que les pythagoriciens n'avaient défini qu'un « petit nombre d'êtres dont ils rattachaient les notions aux nombres, exprimant ainsi, par exemple, l'essence de l'occasion, du juste ou du mariage »[171]. On comprend alors qu'A. Delatte trouve peu logique le brusque passage de la tétrade,

---

[163] J. Brun, *Les Présocratiques,* Paris, 1968 p. 31. Cf. Aristote, *Métaphysique,* éd. W. Jaeger, Oxonii, 1969; N, 1090 a 22—23.

[164] Saloustios, *Des dieux et du monde,* éd. G. Rochefort, V, 2.

[165] *Enn.,* V, 3, 12; trad. E. Brehier.

[166] C. C. A. 128, 13 et 14; C. C. A. M. 243; K. 88, 14—15.

[167] J. Brun, op. cit., p. 31. Mais cf. plus haut, p. 124, pour la tétrade, ainsi dénommée « nombre des nombres » par Hiéroclès.

[168] J. Brun, op. cit., p. 28.

[169] C. C. A. 127, 9 et 10; C. C. A. M. 241 et 242; K. 87, 25—26.

[170] En effet, Platon, d'après Aristote, pose les nombres en dehors des choses, comme des êtres intermédiaires entre les réalités sensibles et les Idées, tandis que les Pythagoriciens soutiennent que les nombres sont les choses mêmes (*Métaphysique,* A, 987 b 27—28). Cf. *Méta.,* Jaeger, M. 1084 a 12—13; cf. trad. Tricot).

[171] Ibid., Tricot, t. II, p. 734; Jaeger, M. 1078 b, 21—23. Par ailleurs, Hiéroclès ne parle expressément que du nombre qui se manifeste dans les diverses espèces des êtres. (C. C. A. 127, 7; K. 87, 23.)

qualifiée par Hiéroclès de « Nombre des nombres », au nombre un, surtout si les lignes qui lui sont consacrées ont pour prétention d'expliquer la Tétrade! Cette évocation du nombre un dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* correspondait mieux, d'après A. Delatte, à une définition qu'il a relevée dans un texte de Syrianos.

Ce dernier, en effet, assure d'abord que Pythagore connaissait les nombres abstraits et les nombres concrets, et précise ensuite qu'il s'agit des seconds « quand le Maître affirme que le nombre est l'extension et l'énergie des raisons séminales contenues dans l'unité ». Au cours de la même exégèse, Syrianos complète sa pensée comme suit : « Lorsque Pythagore soutient que le Nombre existe avant toute chose dans le Noûs divin et que, par lui et de lui » (*ἀφ'οὗ καὶ ἐξ οὗ*) « l'Univers a été organisé et, bien articulé, conserve un ordre indissoluble, il célèbre le nombre paradigme, auteur et père des dieux, des démons et de tous les mortels »[172]. Cette deuxième définition paraît, en effet, s'accorder avec le passage dans lequel Hiéroclès rappelle que c'est dans la cause créatrice « que le premier nombre, c'est-à-dire le nombre un réside, car c'est de là qu'il part pour s'étendre ici-bas »[173], et tant Syrianos qu'Hiéroclès font allusion aux « nombres des choses nombrées », c'est-à-dire aux nombres concrets. Il faut rappeler ici la définition de Théon de Smyrne : « La monade sera donc le principe des nombres, et l'Un le principe des choses nombrées »[174]. De même, Photios résumant une *Vie de Pythagore* anonyme a écrit que « les disciples de Pythagore disaient qu'il y a une différence entre la Monade et l'Un. Ils considéraient, en effet, que la Monade est du domaine de l'intelligible tandis que l'Un fait partie des nombres »[175]. Hiéroclès parle donc du *prôtos arithmos,* c'est-à-dire du nombre un, qui, en passant ici-bas, donne les dix premiers nombres, après avoir défini la Tétrade comme Dieu. Malgré l'avis d'A. Delatte, le texte qui démontre que la Tétrade est Dieu nous paraît parfaitement adapté à ce but selon les règles d'une remarquable unité. A Delatte, en effet, lorsqu'il écrit que le passage consacré par Hiéroclès au premier nombre ne se rapporte pas très bien au précédent, borne sa lecture au seul fragment attribué à ce premier nombre. Une solution de continuité apparaît alors entre la Tétrade et l'Un. En réalité, Hiéroclès voulant prouver la divinité de la Tétrade raisonne avec une tout autre ampleur. Partant du premier nombre *(ho prôtos arithmos),* qui passe de la première cause à ici-bas *(ékeithen ... entautha),* il montre qu'il s'étend dans l'intervalle déterminé de la décade, ces dix premiers nombres servant à former tous les autres,

[172] *Syriani in Metaphysica Commentaria,* éd. G. Kroll, Berlin, 1902, 912 b.
[173] C. C. A. M. 241; cf. C. C. A. 127, 8—9; K. 87, 25.
[174] *Théon De Smyrne, Exposition des connaissances arithmétiques utiles pour la lecture de Platon,* éd. J. Dupuis Paris, 1892, p. 30 et 31.
[175] *Photius, Bibliothèque,* éd. R. Henry, t. VII, codex 249, 348 b, 33—35, p. 127.

jusqu'à l'infini[176]. Or, poursuit Hiéroclès, la puissance *(dynamis)* de cette merveilleuse décade, c'est la Tétrade, et il prouve « qu'avant d'arriver à la perfection qui est dans la décade, on trouve une vraie perfection dans la Tétrade », car « un plus deux plus trois plus quatre arrivent à faire dix »[177]. De plus, la Tétrade est un milieu arithmétique (*μεσότης ἀριθμητική*)[178] entre la monade et le septénaire, « entre la monade incréée et le septénaire qui est sans mère »[179], et « seul de tous les nombres compris dans la série qui s'étend jusqu'à dix, il est engendré par un nombre et en engendre un autre »[180]. « Il faut ajouter que la première figure du solide se trouve dans la Tétrade »[181], que pour juger de tout ce qui existe nous avons quatre facultés; « bref, la Tétrade embrasse et contient toutes choses »[182]. « Ainsi, nul ne saurait affirmer que tout ne dépend pas, comme d'une racine et d'un principe, de la Tétractys »[183]. En bonne rhétorique, Hiéroclès achève son raisonnement par une référence à son point de départ : « Effectivement, la Tétrade, comme nous l'avons dit, est la cause créatrice et ordonnatrice de tout »[184]. Bref, tout l'exposé d'Hiéroclès, partant du premier nombre, passant par la décade, la monade, l'hebdomade, aboutit à glorifier la Tétrade, puissance de la décade, milieu arithmétique entre la monade et l'hebdomade, première figure du solide, cause créatrice et ordonnatrice de toutes choses. Une fois établi le fait que la monade, « nombre des nombres », a pour symbole de sa *virtualité* démiurgique la *tétrade* (1, 2, 3, 4), cette tétrade à son tour s'épanouit dans la *décade*, qui en *réalise à l'infini les effets créateurs* ($1+2+3+4=10$ etc.) Hiéroclès explique tout cela[185] en prenant soin de remarquer que la décade est délimitée, donc parfaite, et étend la valeur du nombre à l'infini (*μέχρι ἀπείρου*). Les nombres peuvent alors correspondre à tous les objets créés. La décade est donc l'intermédiaire entre la Tétrade démiurgique et les nombres qui sont rattachés aux êtres créés. De fait, dans son examen de la décade, J. Souilhé remarque que « les quatre premiers entiers, ou la tétrade, constituent la *dynamis* de ce nombre fondamental » et il cite un passage d'Aetius : « *εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ ἀριθμοῦ δεκάδα...*[186], *καὶ τῶν δέκα πάλιν, φησίν, ἡ δύναμίς ἐστιν ἐν τοῖς*

---

[176] Cf. C. C. A. M. 214 et ss.; cf. C. C. A. 127, 3—12 à 128, 1—4; K. 87, 19—28 à 88, 1—5.
[177] C. C. A. M. 242; C. C. A. 128, 8 et 9; K. 88, 9—10.
[178] C. C. A. 128, 9 et 10; K. 88, 10.
[179] C. C. A. M. 243; C. C. A. 128, 20, à 129, 1; K. 88, 21—23.
[180] C. C. A. M. 244; C. C. A. 129, 3 et 4; K. 88, 24—25.
[181] C. C. A. M. 244; C. C. A. 129, 6 et 7; K. 88, 27—89, 1.
[182] C. C. A. 129, 15; C. C. A. M. 245; K. 89, 9—10.
[183] C. C. A. M. 245; C. C. A. 130, 1 et 2; K. 89, 11—12.
[184] C. C. A. M. 245; C. C. A. 130, 2 et 3; K. 89, 12, 14.
[185] C. C. A. 127, 9 ss.; cf. C. C. A. M. 241 ss.; K. 87, 25 ss.
[186] J. Souilhé, *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris 1919, p. 23.

τέσσαρσι καὶ τῇ τητράδι »[187], ce qu'Hiéroclès avait déjà exprimé en ces termes : *τῆς δεκάδος δύναμις ἡ τετράς* »[188]. Que signifie au juste, dans cette définition de la tétrade, le terme de *dynamis*? J. Souilhé nous enseigne qu'« appeler la tétrade *δύναμις* de la décade, c'est affirmer la puissance de développement que renferment les quatre premiers entiers groupés et additionnés, la *propriété constitutive* du nombre 10 qu'exprimera de façon évidente la surface triangulaire :

```
   ·
  · ·
 · · ·
· · · ·
```

On pourrait, en effet, représenter ce nombre de façons très diverses, au moyen d'une ligne droite, par exemple, ou d'un rectangle. Mais sa forme spéciale, caractéristique, est le triangle ... La tétrade est *δύναμις* de la décade, parce qu'elle la constitue, parce qu'elle la réalise et l'exprime, ainsi qu'on peut le constater dans le triangle équilatéral, parce qu'elle est en définitive sa propriété distinctive, son élément primitif ... C'est pourquoi les idées de *propriété fondamentale* ou *distinctive* ... paraissent assez exactes pour traduire cette *δύναμις* dont les mathématiciens grecs faisaient le principe, la source de développement des nombres, si l'on peut toutefois généraliser l'exemple très clair de la décade »[189].

En quel sens alors la tétrade réalise-t-elle la décade? Hiéroclès l'explique en distinguant deux sortes d'achèvement *(téléiotès)* du nombre. La décade, en effet, est l'achèvement du nombre *κατὰ διέξοδον*, c'est-à-dire qu'elle le développe en passant en revue les nombres de un à dix, elle analyse le nombre, tandis que la tétrade est l'achèvement du nombre *κατὰ σύνθεσιν*, par addition des quatre premiers nombres, puisque $1+2+3+4=10$; il s'agit ici d'une opération de synthèse. La Tétrade et la Décade constituent donc deux aspects différents de l'achèvement du nombre, ou si l'on préfère, de la perfection divine, mais la perfection de la Tétrade est antérieure à celle de la Décade[190].

Dans ce passage du *Commentaire sur les Vers d'Or,* c'est bien d'une « vraie perfection » qu'il s'agit à propos de la Tétrade. Un texte de Proclos corrobore cette interprétation : « ... La Tétrade contient toutes choses en elle-même, et pareillement la décade, mais l'une les contient unitivement » (*ἡνομένως*) — Hiéroclès dit *ἡνωμένη* —, l'autre partitivement (*διῃρημένως*), et bien que la décade contienne toutes les choses que contient la tétrade, néanmoins, du fait qu'elle les contient partitivement, elle est moins parfaite que la tétrade ». Naturellement, Proclos pense à un Dieu qui est l'Un et il ajoute : « Car ce qui est plus proche de la monade est plus parfait, et plus est petite la quantité, plus grande est la puissance. En sorte que, tout en contenant ce que contient

---

[187] Aet., *Plac.*, 1, 3, 8. *Doxogr.* 281 (Diels, *Doxographi graeci,* Berlin, 1965) J. Souilhé renvoie aussi (p. 23 n. 2) à notre passage d'Hiéroclès.
[188] C. C. A. 128, 4 et 5; K. 88, 5.
[189] J. Souilhe, op. cit., p. 24 et 25.
[190] C. C. A. 128, 5—8; C. C. A. M. 242; K. 88, 5—9.

le Vivant Intelligible, le Démiurge a cependant une intégralité inférieure à l'intégralité intelligible »[191]. Théon de Smyrne avait d'ailleurs déjà noté la dépendance étroite qui unit la décade et la tétractys : « La décade constitue en effet la tétractys puisque la somme des nombres 1, 2, 3, 4 est 10 »; il n'avait pas manqué de souligner ensuite, comme plus tard Hiéroclès, tout l'intérêt de la tétractys, c'est-à-dire pour lui de la décade[192] « parce qu'elle semble renfermer toute la nature de l'univers »[193]. Ainsi, pour Théon, la tétractys ou décade était déjà l'instrument servant à la création de tous les êtres. Or, l'univers étant immuable, on pouvait jurer sans crainte sur celui qui avait transmis aux hommes la divine Tétractys[194]. De leur côté, Syrianos et son disciple Proclos ont emprunté à un prétendu hymne orphique ou pythagorique[195] un fragment souvent cité ayant pour sujet la Monade, la Tétrade et la Décade. Syrianos demande en effet : « Comment donc, d'après les ⟨Pythagoriciens⟩, qui aiment à contempler la vérité, les idées subsistent-elles? Selon l'intelligible (*νοητῶς*) et la Tétrade (*τετραδικῶς*) dans l'être en soi; selon l'Intelligence (*νοερῶς*) et la décade dans l'esprit démiurgique »[196]. On remarque que Syrianos, comme Hiéroclès, a fait de la décade l'intermédiaire entre le créateur et les choses créées, puisqu'elle fait partie, d'après lui, du monde intelligent, situé entre l'intelligible et le sensible. De même Proclos, avant de citer ce fragment d'un *Hymne pythagoricien,* affirme : « Car c'est dans l'Intelligible qu'est la Tétrade, issue de la Monade intelligible et accomplissant la Décade créatrice »[197]. On se souvient que, d'après Hiéroclès, le premier nombre réside dans la cause qui a créé toutes choses, c'est-à-dire dans la Tétrade ou le Démiurge, puisqu'Hiéroclès ne parle pas d'un Dieu plus élevé que le Démiurge, tandis que Proclos enseigne ici que la Tétrade est issue de la Monade, les nombres, comme les êtres, provenant de l'Un. Pour Hiéroclès, la Monade reste principe de tout nombre[198]. Après son introduction, Syrianos cite le fragment de l'*Hymne orphique,* suivi par Proclos dans l'*In Timaeum*[199] : « Le nombre divin part de l'abîme inviolable de la Monade jusqu'à ce qu'il parvienne à la très divine Tétrade; celle-ci donc a enfanté la Mère universelle qui reçoit tout, la Vénérable, qui impose une limite à toutes

[191] Fest., II, p. 311; *In Tim.,* I, 432, 19 ss. On dirait qu'Hiéroclès évite systématiquement de parler de la Monade. Il est surtout question ici de la Décade et de la Tétrade. Cf. en revanche, le texte de Proclos, Fest., II, 173; *In Tim.,* I, 316, 17 ss.

[192] Rappelons qu'Hiéroclès emploie indifféremment *τετράς* ou *τετρακτύς*.

[193] Théon de Smyrne, op. cit., p. 152—155.

[194] Cf. les vers d'or 47 et 48. Voir p. 123—124.

[195] Cf. A. Delatte, op. cit., p. 211 ss.

[196] *Syriani in Metaphys.,* p. 893 a 19.

[197] Fest., IV, p. 140; cf. *In Tim.,* 107, 10—12.

[198] Cf. p. 125 et la n. 166. Cf. H. J. Krämer, in *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1964, p. 27, 42 n. 71; 121; 392, n. 55.

[199] Cf. *In Tim.,* III, 107, 13—17. Cf. Ibid., 1, 316, 20—24.

choses, l'Inflexible, l'Infatigable : les dieux immortels et les hommes la nomment la Décade pure »[200].

Ce texte met en relief la filiation de la Tétrade par rapport à la Monade d'une part, de la Décade par rapport à la Tétrade d'autre part. Bref, l'idée développée forme un des lieux communs des traités d'arithmologie. Proclos avait d'ailleurs évoqué la Décade et la Tétractys dans un passage antérieur de son *Commentaire sur le Timée.* Après avoir rappelé que, d'après l'*Hymne au Nombre des Pythagoriciens,* le nombre « sort « de l'abîme inviolé de la Monade jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la Tétrade vénérable » », il ajoutait : « De même aussi l'auteur des *Vers Dorés* a célébré la Tétractys comme « Source de l'éternelle Nature ». » – Proclos sous-entend donc que l'auteur des *Vers Dorés* attribue la même valeur à la Tétractys qu'à la Tétrade – « Car le Monde a été mis en ordre à partir de la Tétrade issue de la Monade et de la Triade, et il s'achève, comme Décade, en tant qu'il est compréhensif de toutes choses »[201].

Une fois établie la perfection de la Tétrade par rapport à celle de la Décade, Hiéroclès se livre à ce qu' A. J. Festugière appelle peut-être trop sévèrement « des élucubrations sur les propriétés de la tétrade »[202], car il a su garder une grande modération dans l'interprétation des nombres, s'en tenant à leurs propriétés arithmétiques et ne perdant jamais de vue la Tétrade qu'il a pour mission d'exalter. « La Tétrade », dit-il, « c'est aussi un milieu arithmétique » (*μεσότης ἀριθμητική*) « entre la monade et le septénaire, car elle surpasse la monade du même nombre dont elle est surpassée par le septénaire, supérieure de trois à l'unité, et inférieure à sept également de trois »[203]. Le fait d'être « milieu arithmétique » n'a rien d'extraordinaire en soi, mais ce qui donne de la valeur à cette médiété arithmétique de la tétrade, c'est qu'elle l'est entre la monade et le septénaire, qui tous deux jouissent de propriétés exceptionnelles rappelant les propriétés de Dieu. « La monade, en effet, en tant que principe de tout nombre, renferme en elle les puissances de tous les nombres »[204].

Elle est principe *(archè)* de tout nombre car, explique Théon de Smyrne[205], le nombre est une « collection de monades » (*σύστημα μονάδων*) « ou une progression de la multitude commençant et revenant à la monade ... La monade, c'est la quantité terminante – principe et élément des nombres – qui une fois débarrassée de la multitude par soustraction et privée de tout nombre, demeure ferme et fixe : il est impossible de pousser plus loin la divi-

[200] Trad. Fest., IV, p. 140, 15—18.
[201] *In Tim.*, III, 53, 5—9.
[202] Fest., III, p. 84, n. 1.
[203] C. C. A. M. 242—243; cf. C. C. A. 128, 8—12; K. 88, 9—13.
[204] C. C. A. M. 243; C. C. A. 128, 13 et 14; K. 88, 14—15.
[205] Théon de Smyr., op. cit., p. 28 et 29.

sion». La monade donc, en tant que nombre, est indivisible, ou plutôt, à proprement parler, elle n'est pas un nombre, mais le principe des nombres, alors que l'un est un nombre. Le même auteur précise que les pythagoriciens disent « que le principe de trois dans les choses sensibles est la triade, que le principe de tout ce qui est quatre, parmi les choses sensibles est la tétrade, et ainsi de même pour tous les autres nombres. Ils prétendent en outre que la monade est le principe de tous ces nombres ... Archytas et Philolaüs se servent indifféremment des mots un et monade et ils disent que la monade est un »[206]. De plus, en tant que principe de tous les nombres, la monade renferme les « puissances »[207] de tous les nombres; elle les réalise tous. Théon de Smyrne dit qu'elle est « tout en puissance »[208]; elle est, en effet, l'élément primitif de tous les nombres. « Pour déterminer exactement ce que signifie ... le terme *δύναμις* », dit J. Souilhé[209], il faut tenir compte de deux choses : du symbolisme numérique qui semble avoir été pour des mathématiciens avant tout géomètres, à la base de la spéculation arithmétique, et du procédé de développement et de formation des nombres, observés d'abord grâce à des expressions sensibles qui donnaient à l'esprit par les yeux la connaissance même de ce procédé ... Les nombres étaient représentés par des figures, probablement des points symétriquement rangés et disposés suivant des modèles ou des patrons ... »[210]. Or, dans un passage de la *Vie de Pythagore* conservé par Photios, nous lisons que « les Pythagoriciens disent que la Monade est le principe de toutes choses car, disaient-ils, le point est le principe de la ligne, celle-ci celui de la surface et la surface celui de l'élément à trois dimensions, c'est-à-dire du solide. Mais la Monade se conçoit avant le point, en sorte que c'est la Monade qui est le principe des corps et que tous les corps sont issus de la Monade »[211]. La Monade est donc le principe de tout nombre et par là-même de toute chose, *puisque toute chose est liée à un nombre* et que la Monade renferme les puissances de tous les nombres. Elle paraît bien ne pas être créée mais créer tous les êtres, c'est-à-dire être Dieu, alors que d'après Hiéroclès, qui en parle peu[212], c'est la Tétrade qui est le Dieu créateur.

---

[206] Ibid., p. 30—33.
[207] Cf. sur le mot *δύναμις* p. 127—128.
[208] Théon, op. cit., 164—165.
[209] J. Souilhé, op. cit., p. 23.
[210] Ibid., p. 23 et 24.
[211] *Photius, Bibliothèque,* éd. R. Henry, t. VII, codex 249, 438 b, 19—24, p. 127—128.
[212] Hiéroclès parle peu de la monade et pas du tout de la dyade, probablement pour la raison que « ce couple originel (monade et dyade indéfinie comme tout premier principe) n'est pas pythagoricien, mais propre à Platon. Alors que les Pythagoriciens mettaient à l'origine des choses l'opposition Pair-Impair ou Limité-Illimité, Platon a substitué à ces termes la monade et la dyade du Grand et du Petit. Aristote l'affirme d'une façon très précise (*Mét.* A. 6, 987 b 25) » (A. J. Festugière : *Les Mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor,* in *Études de Philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 380—381).

Le septénaire, pour sa part, « en tant que nombre vierge et sans mère possède en second lieu l'excellence de la monade »[213]. Théon de Smyrne avait signalé que les pythagoriciens donnaient au nombre sept le nom de Minerve « parce que cette déesse n'a point été engendrée par une mère et n'a point été mère »[214]. C'est le lieu d'admirer une fois de plus la concision d'Hiéroclès par rapport à son devancier; il se garde de mêler l'arithmétique et l'arithmologie; il ne retient du copieux exposé de Théon que la stricte démonstration suivant laquelle sept n'engendre aucun nombre de la décade et n'est engendré par aucun d'eux. Il est vrai que le *Commentaire sur les Vers d'Or* se présente comme un résumé de la doctrine pythagoricienne dont Hiéroclès a su retenir avec intelligence l'essentiel. Ainsi sa sobriété à l'égard des vertus de la monade et du septénaire tient apparemment à son désir de magnifier les qualités de la Tétrade par rapport aux propriétés de ces deux nombres remarquables. « La Tétrade tient en effet le milieu entre la Monade inengendrée et le Septénaire qui est sans mère »[215]. De fait, la monade n'est engendrée par aucun nombre, mais elle est au contraire le principe de tous les nombres[216].

Hiéroclès pouvait lire chez Théon que de la monade « tout émane et (qu') elle n'émane de rien »[217]; elle est donc bien *agennètos* comme l'affirme l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or;* mais il trouvait aussi chez son devancier qu'en la monade « demeure tout ce qui est intelligible et ne peut être engendré : la nature des idées, Dieu lui-même »[218] ... ce qu'il s'est bien gardé de reproduire, car pour lui, c'est la Tétrade qui est Dieu, et non la Monade. I. Hadot avoue d'ailleurs elle-même qu' « on doit admettre comme vraisemblable que pas une fois la monade n'est représentée comme le principe suprême pour Hiéroclès ». Il en serait de même chez Calcidius et Jamblique[219]. Comment compenser, cependant, l'attraction de la Monade, de l'Un tout puissant depuis Plotin et ses disciples? En donnant à la Tétrade la place prépondérante dans la Décade. Dans cette Décade, la Tétrade est le milieu entre la Monade inengendrée et le Septénaire sans mère et vierge. A l'intérieur de la Décade, la Monade n'est pas engendrée mais engendre; le Septénaire est inengendré et n'engendre pas; la Tétrade, en revanche, qui tient le milieu entre les deux, doit engendrer et être engendrée : seule, dans la Décade, « elle est engendrée par un nombre et en engendre un autre »[220]. On pourrait objecter que le fait d'être engendrée constitue pour la Tétrade une infériorité par rapport à la

---

[213] C. C. A. 128, 14—16; C. C. A. M. 243; K. 88, 16—18.
[214] Théon, op. cit., p. 169.
[215] C. C. A. 128, 20 à 129, 1; C. C. A. M. 243 (trad. retouchée); K. 88, 21—23.
[216] Cf. Proclos, *In Tim.*, I, 262, 21; 300, 22; 340, 16—18.
[217] Théon, op. cit., p. 164—165.
[218] Ibid., p. 164—165.
[219] I. Hadot : *Ist die Lehre des Hierokles ...*, p. 268—269.
[220] C. C. A. M. 243 et 244; Cf. C. C. A. 128, 20 à 129, 1—4; K. 88, 21—25. Cf. sur les nombres qui engendrent et qui sont engendrés, Théon de Smyrne, op. cit., p. 169.

Monade et même au Septénaire; Dieu n'est-il pas en effet *agennètos*? Mais il est clair qu'Hiéroclès veut mettre ici en relief les propriétés génératrices de la Tétrade (c'est-à-dire du Démiurge), dût la stricte logique en souffrir. Les hauteurs glacées de l'Un plotinien et néo-platonicien ne sont point son fait; c'est le Démiurge dispensateur de vie qui l'emporte dans son oeuvre, et nous sommes surtout sensible à la lecture de ce passage consacré à des « élucubrations » mathématiques de son temps, à l'explosion de vie que traduit la répétition inlassable du verbe engendrer : « *ἡ τετράς ... τὰς τῶν γεννώντων καὶ γεννωμένων δυνάμεις ἅμα καὶ συνείληφε καὶ συνέχει· μόνη τῶν ἐντὸς δεκάδος καὶ γεννωμένη ὑπο τινος ἀριθμοῦ, καὶ γεννῶσά τινα* »[221], par opposition à la Monade *ἀγέννητος* et au septénaire *ἀμήτωρ*. Ces deux derniers nombres sont énoncés sous un aspect négatif; la Tétrade sous un aspect positif. On finit même par considérer le fait d'être inengendré comme une infériorité de la Monade par rapport à la Tétrade! alors qu'il constitue, en bonne philosophie platonicienne, une supériorité. La Tétrade est le foyer de vie de la Décade, et par elle, de toutes choses. Elle connaît cette vie sous tous ses aspects, puisque sans cesse elle engendre et est engendrée. Bien mieux que la Monade, elle suggère le mouvement ininterrompu des générations se succédant les unes aux autres. Certes, la Monade contient les puissances de tous les nombres, mais la Tétrade « rassemble et contient à la fois toutes les puissances des nombres produisants et produits ». Dans le cas de la Tétrade, l'accent est mis intentionnellement sur *τῶν γεννώντων καὶ γεννωμένων*, d'où une impression de vie foisonnante et la vision de la suite des générations. De plus, la concentration de toutes ces puissances est suggérée par la succession de *ἅμα*, *συνείληφε*, *συνέχει*; la Tétrade s'anime presque à nos yeux : elle rallie les innombrables puissances dispersées de tous les nombres produisants et produits, puis elle les maintient en cohésion entre elles, tandis que la Monade se contente de contenir immuablement ces puissances. Bref, la Tétrade est mouvement, vie; la Monade et le Septénaire sont immuables dans leur froide impassibilité. Comment la Tétrade ne serait-elle pas alors le Dieu actif, créateur, qui donne la vie à tous les êtres et les ordonne pour former le cosmos? Aussi bien, tout en sacrifiant à l'engouement de son époque pour les formules d'arithmétique et d'arithmologie, Hiéroclès a su exprimer sa foi dans le Dieu démiurge qu'est la Tétrade, au détriment de l'Un des néoplatoniciens, beaucoup trop abstrait à ses yeux. Ce n'est pas là un mince mérite que d'être revenu aux sources de l'authentique tradition pythagoricienne en faisant passer un souffle de vie dans un domaine traditionnellement bien aride! Là-dessus il aborde naturellement les spéculations *géo-*

---

[221] C. C. A. 129, 1—4; K. 88, 21—25. Cf. Mullach, C. C. A. 129, n. 2 : *ἅμα καὶ συνείληφε καὶ συνέχει*] M. Ch.; vulgo *ἅμα συνείληφε*. S. *ἅμα καὶ σ.*—Köhler, 88, 24, écrit : *ἅμα συνείληφε*, sans justifier son choix.

métriques. Si le point correspond à la monade[222], la ligne au nombre deux, la surface au nombre trois, c'est-à-dire au triangle, « le solide est le propre du nombre quatre ». C'est dans la Tétrade, en effet, que se voit la première pyramide[223]. Ainsi la tétrade qui joue un rôle éminent dans le domaine du nombre, et plus particulièrement dans la décade, est aussi à la base de notre monde tri-dimensionnel. Théon de Smyrne enseigne en effet que « la grandeur ayant trois dimensions est le solide qui a longueur, largeur et hauteur ». Or, poursuit-il, « le solide est compris et limité entre des surfaces, la surface par des lignes et la ligne limitée par des points »[224]; le solide contient donc toutes les formes des figures possibles. De même, pour Hiéroclès, dans la « première pyramide ... la base suppose le nombre trois » — il s'agit d'une surface limitée par des lignes — et « le sommet qui la termine impose l'unité » — il s'agit du point —[225]. De plus, le commentateur n'est probablement pas fâché de rappeler au passage que quatre peut résulter non seulement de la multiplication du nombre deux par lui-même, mais aussi de l'addition de trois et de un. La plus petite surface possible, le triangle (le nombre trois), sert de base à la pyramide tout entière tendue vers la plus petite figure, le point, qui en constitue le sommet, c'est-à-dire le nombre un[226]; belle image des nombres, provenant de la monade et y retournant, le tout dans le cadre de la Tétrade, elle-même puissance de la décade, qui sert à former tous les autres nombres et tous les êtres. La Tétrade, par l'intermédiaire de la pyramide, se retrouve une fois de plus au centre du système numérique d'Hiéroclès.

Pourquoi, d'autre part, la pyramide qui naît de la Tétrade est-elle appelée « *πρώτη πυραμίς* »? La raison en est empruntée à Speusippe[227] pour qui « dans les figures planes et solides, les premiers éléments sont ... le point, la ligne, le triangle, la pyramide »[228]. Pour le successeur de Platon, en effet[229], « les nombres de la tétractys — qui se confondent, en un certain sens, avec le point, la ligne, la surface et le volume — sont considérés comme des « nombres-types », c'est-à-dire comme représentant les plus importants genres des nombres. Cependant ils en sont aussi les « principes » (*πρῶτα καὶ ἀρχαί*), puisque chacun d'eux (le point ou unité mis à part) paraît être en rapport avec la géométrie proprement dite. Cela se conçoit aisément : c'est avec ces

[222] D'après la *Vie de Pythagore* contenue dans la *Bibliothèque* de Photios (cf. la note 211). la Monade se conçoit cependant avant le point (p. 127); mais Théon dit (p. 182—183) que le point tient la même place que l'unité (dans les nombres).

[223] C. C. A. 129, 9—11; C. C. A. M. 244, K. 89, 3—5.

[224] Théon, op. cit., p. 184 et 185.

[225] C. C. A. M. 244; cf. C. C. A. 129, 10—12; K. 89, 4—7.

[226] Ibid.

[227] Cf. H. Diels, *Die Frag. der Vorsokr.*, I, 1961, p. 400—402.

[228] P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade,* Paris 1952, p. 21. Cf. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène,* Paris, 1930, p. 400—404.

[229] P. Kucharski, op. cit., p. 22.

« principes » (ou éléments) que peuvent être constituées toutes les figures géométriques en procédant des formes simples aux formes plus complexes »[230]. Le mot *prôtos,* chez les pythagoriciens, paraît donc exprimer l'origine et la génération et sans doute faut-il attribuer la même valeur à *prôtos* dans *ὁ πρῶτος ἀριθμός*, expression employée par Hiéroclès pour désigner l'Un résidant dans la première cause[231]. Les quelques lignes du *Commentaire* qui suivent ressortissent davantage à l'arithmologie qu'à l'arithmétique et à la géométrie, et c'est surtout pour donner l'illusion d'être complet et d'épuiser son sujet qu'Hiéroclès paraît les avoir écrites; il en vient enfin à la conclusion de son développement sur la Tétrade.

Après avoir exposé ses connaissances sur les nombres, les surfaces et les solides, tous contenus dans la Tétrade, le philosophe alexandrin constate simplement que « pour juger de tout ce qui existe, nous avons quatre facultés : l'intelligence, la science, l'opinion, la sensation »[232]. Aristote avait déjà dit que « les objets sont saisis les uns par l'intellect, les autres par la science, d'autres par l'opinion, d'autres enfin par la sensation », après avoir précisé que « l'intellect est représenté par l'un, la science par la dyade », que « le nombre de la surface, c'est l'opinion et celui du volume la sensation »[233], enseignement qu'avait complété Théon de Smyrne[234]. Hiéroclès n'a cure de ces détails et il se borne à répéter platement que « nous jugeons ... de toutes choses ou par l'intelligence ou par la science, ou par l'opinion ou par la sensation »[235]. En somme, conclut-il, « tous les êtres sont liés à la Tétrade, le nombre des éléments, des saisons de l'année, des âges, des sociétés »[236], résumant ainsi le long exposé de Théon sur les différentes tétrades — ce dernier enseigne en effet qu'il y en a onze[237]! —; et Hiéroclès poursuit un peu plus loin : « On ne saurait dire ce qui ne dépend pas de la Tétractys, comme d'une racine et d'un principe »[238]. On voit apparaître ici, pour la première fois dans son *Commentaire,* le terme nouveau de Tétractys[239], emploi qui, à cette place, est tout à fait naturel : Hiéroclès y reprend des expressions du *Hiéros Logos* pythagoricien rapportées par Jamblique dans sa Vie de Pythagore[240]; sa

[230] Ibid., p. 23. « La première pyramide », a écrit P. Tannery (op. cit., p. 402) « est en quelque sorte *unité,* n'ayant pour ainsi dire, en raison de l'égalité, qu'une seule arête ou qu'une seule face ». « Cette première pyramide est évidemment le tétraèdre régulier » (ibid., p. 404, n. 13).

[231] Cf. C. C. A. 127, 8; K. 87, 24, et plus haut, p. 241.

[232] C. C. A. M. 244; cf. C. C. A. 129, 12 et 13; K. 89, 7—8.

[233] Aristote, *De l'âme,* éd. Jannone et Barbotin, Paris, 1966, I, 2; 404 b, 26, p. 8.

[234] Cf. Théon, op. cit., p. 161.

[235] C. C. A. M. 425; cf. C. C. A. 129, 14 et 15; K. 89, 8—9.

[236] C. C. A. 129, 15 et 16; C. C. A. M. 245; K. 89, 9—10.

[237] Théon, op. cit., p. 155—163.

[238] C. C. A. 130, 1 et 2; C. C. A. M. 245 (trad. retouchée); 89, 11—12.

[239] Cf. p. 119—120.

[240] Cf. Jamblique, *V. P.*, 146. Cf. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period,* Holger Thesleff, Åbo, 1965, p. 164.

remarque sur la Tétractys n'est pas sans rappeler la célèbre définition des nombres donnée par Théon précisément d'après les pythagoriciens : « selon la doctrine des pythagoriciens, les nombres doivent être honorés comme le principe, la source et la racine de toutes choses »[241].

Ainsi, lorsqu'Hiéroclès évoque une idée plus particulièrement pythagoricienne, c'est le terme de *tétraktys* qu'il emploie; mais veut-il mettre la dernière main à son exposé sur les quatre premiers nombres en rappelant, pour les compléter, ses premiers propos? C'est le mot *tétras* qui revient sous sa plume, sans qu'on puisse d'ailleurs discerner une différence appréciable entre la tétrade et la tétractys : « Effectivement, la Tétrade est le démiurge et la cause de tout, le Dieu intelligible, cause du Dieu qui règne dans le ciel et dans le monde sensible »[242]. Nous avons déjà parlé[243] du dieu intelligent et de celui qui règne dans le ciel et dans le monde sensible. Théon de Smyrne avait déjà affirmé que « le nombre est une quantité intelligible comme la quantité 5 et la quantité 10, qui ne sont pas composées de corps sensibles mais de choses intelligibles »[244]. Hiéroclès explique enfin pourquoi le précepte : « Respecte le Serment »[245] est observé : Tout d'abord « on jure sur les Dieux, qui sont toujours identiquement les mêmes »[246] et qui peuvent donc être les garants de la stabilité du monde; ensuite, « on en appelle au témoignage du maître qui nous enseigne la Tétractys »[247] et qui était regardé par ses disciples comme une « image des Dieux ». La plus grande des sciences qu'il leur enseigna est « la connaissance de la Tétractys démiurgique »[248]. Il peut sembler étrange qu'Hiéroclès ne fasse aucune allusion à l'harmonie dans un passage imprégné de l'esprit pythagoricien, mais il répond lui-même à cette objection. Il prétend en effet avoir brièvement expliqué la première partie des *Vers d'Or* et avoir montré, « autant qu'il convient aux présents propos » ce qu'est la Tétractys[249]. Il ne veut donc pas exposer la doctrine complète de la Tétractys ou de la Tétrade; il n'en rapporte que ce qui est utile à son dessein : pour lui, elle s'identifie avec le démiurge, et jurer par celui qui nous a transmis la Tétractys, c'est prononcer la plus efficace des serments; c'est attester l'ordre immuable du monde et Pythagore, image de Dieu. Une fois de plus, dans tout ce passage consacré plus particulièrement à Pythagore, Hiéroclès emploie le mot *tétraktys* de préférence au mot *tétras*. C'est qu'il s'agit désormais d'expliquer

[241] Théon, op. cit., p. 26 et 27 (trad. retouchée).
[242] C. C. A. 130, 2—4; C. C. A. M. 245; K. 89, 12—14.
[243] Cf. p. ex. Ie partie, p. 34 ss.
[244] Théon, op. cit., p. 30 et 31.
[245] Vers d'Or 2.
[246] C. C. A. 130, 8 et 9; C. C. A. M. 246; K. 89, 19—20.
[247] C. C. A. 130, 9—10; K. 89, 20—21.
[248] C. C. A. 130, 16 à 131, 1; K. 89, 27—28.
[249] C. C. A. 131, 1—4; C. C. A. M. 247 et 248; K. 89, 28 à 90, 1—4.

les préceptes qui visent à faire de tout philosophe — comme Pythagore lui-même — un dieu[250].

Un ton initiatique règne donc à présent dans le commentaire[251]; le vocabulaire employé est révélateur : la connaissance *(gnôsis)* du Dieu démiurge a été transmise aux Pythagoriciens par le Maître lui-même; c'est par lui que nous serons conduits à « l'illumination *(ellampsin)* de la vérité »; il y a un serment à respecter, et on jure sur les dieux et sur Pythagore, « un homme auréolé par sa ressemblance avec Dieu » et « regardé par ses disciples comme une image de Dieu », dont la plus grande science fut celle de la Tétractys démiurgique. Qualifié d' « hiérophante de la tétractys », Pythagore nous fait connaître « la ferme promesse et l'infaillible espérance », allusion voilée aux mystères d'Eleusis comparable à celles que G. Meautis, entre autres, a élucidées chez Platon[252].

Il est donc à peu près hors de doute qu'Hiéroclès fait ici allusion aux mystères éleusiniens. L'interprétation est d'autant plus plausible que la célébration des mystères d'Eleusis, après avoir été exceptionnellement tolérée par l'empereur Valentinien I en 364, prit fin lors de l'invasion du roi des Wisigoths Alaric en 395, et qu'elle ne cessa définitivement que sous l'empereur Théodose II (408 - 450)[253], *c'est-à-dire à l'époque même d'Hiéroclès*[254]. De même, commentant les vers d'or 48 et 49 : « Mais ne commence pas à prendre à tâche une oeuvre-Sans demander aux dieux de la parachever ... », après avoir souligné l'étroite collaboration qui doit rapprocher Dieu, dispensateur de tous les biens de l'univers et l'homme qui les sollicite[255], il ne reste plus à Hiéroclès qu'à remplacer le mot *théos* par le mot *tétraktys* pour que cette dernière, qui avait jusqu'à présent été assimilée au Dieu démiurge, créateur et ordonnateur du monde, se voie conférer aussi la toute puissance dans l'ordre moral. « Effectivement, la Tétractys, cette source de la Nature dont le cours est éternel, est non seulement pour tous les êtres l'éternelle cause de leur être » — c'est là son rôle démiurgique – « mais aussi de leur bien-être »[256], c'est son rôle moral. La Tétractys se trouve ainsi portée au zénith. Puisqu'elle est la cause du « bien-être » de toutes les créatures, « elle déverse sur l'univers entier, comme une lumière intelligente et pure, le bien qui lui est propre »[257].

Elle s'identifie au Bien, elle en est le foyer, ne dispensant pas seulement à

[250] C. C. A. 120, 8 et 9; C. C. A. M. 230; K. 83, 27 à 84, 1—2.
[251] Cf. C. C. A. 130, 4—16 à 131, 1—7; C. C. A. M. 246—248; K. 89, 14—28 à 90, 1—7.
[252] Cf. G. Meautis, *Platon vivant*, Paris, 1950, p. 124—152. Cf. aussi *Les Mystères d'Eleusis* du même, 1932, p. 43.
[253] Cf. par ex. O. E. Briem, *Les sociétés secrètes de mystères*, Paris, 1951, p. 215—216.
[254] Cf. mon article : *Sur la vie et les oeuvres d'Hiéroclès :problèmes de chronologie*, in *Pallas* XXIII, 1976, p. 19—30.
[255] C. C. A. 131—133, passim; C. C. A. M. 249—253; K. 90—91, passim.
[256] C. C. A. 133, 16 et 17; C. C. A. M. 253; K. 91, 28 à 92, 1—2.
[257] On pense à Platon, *Rép.*, éd. Chambry, VI, 508 c.

ses créatures l'existence, mais le bien-être (*τὸ εὖ εἶναι*), grâce à l'ordre, à la cohésion qu'elle assure à toutes les parties de l'univers. Cette notion d'harmonie cosmique, déjà soulignée par le commentateur, est reprise tout à la suite dans une perspective nouvelle. Tous ces êtres qui composent la création se trouvent à la fois séparés « par genre » et rassemblés dans « l'unité » du monde[258].

Comment ces deux mouvements, en apparence contradictoires, sont-ils possibles? La réponse à cette question est importante : c'est de leur réussite que dépend la parfaite adaptation des parties de l'univers et la permanence de l'ensemble ainsi constitué.

[258] Cf. C. C. A. M. 256; C. C. A. 134, 12—15; K. 92, 16—20.

CHAPITRE III

SYSTASIS, SYNTAXIS ET MÉDIÉTÉ

1. *Systasis et Syntaxis*

Tout d'abord, les termes mêmes des *Vers d'Or* devaient être particulièrement obscurs puisqu'Hiéroclès a éprouvé le besoin d'expliquer littéralement les vers 50 et 51[259] : « Quand tous ces préceptes », dit-il, « te seront familiers » (*τούτων κρατήσας*) – et par *τούτων* il faut entendre les leçons renfermées dans les précédentes exhortations[260] – « tu connaîtras la constitution (*σύστασιν*) des Dieux immortels et des hommes mortels, tu sauras jusqu'à quel point les choses se séparent, et jusqu'à quel point elles se rassemblent » (*ᾗ τε ἕκαστα διέρχεται ᾗ τε κρατεῖται*)[261].

« L'ordre (*σύνταξιν*) de tous ces êtres est ici désigné par le mot *constitution* » (*τῆς συστάσεως*), précise le *Commentaire.* D'après l'étymologie, la *σύστασις* (de *συν-ιστάναι*), c'est l'action de mettre ensemble, tandis que la *σύνταξις*, c'est la mise en ordre. On reconnaît dans cette glose du mot *σύστασις*, dans ce léger glissement de sens, la préoccupation majeure de l'exégète : prouver l'ordre absolu du monde; les êtres de l'univers ne sont pas seulement rassemblés, ils sont rassemblés suivant un ordre strict; le monde n'est pas un chaos, il est organisé[262]. Si les êtres qui proviennent de la Tétractys sont rassemblés en ordre, le caractère de leur interdépendance est précisé dans le vers d'or 51 qu'Hiéroclès explique ainsi : « l'expression : *Jusqu'à quel point ils se séparent,* nous indique leur diversité spécifique » (*τήν κατ'εἶδος διαφοράν*) « et celle de *Jusqu'à quel point ils se rassemblent,* nous marque leur liaison générique » (*τὴν κατά γέος κοινωνίαν*)[263]. Jamblique a commenté les vers d'or 49—53 dans son *Protreptique*[264], mais ses préoccupations ne sont pas les mêmes que celles d'Hiéroclès. Il voit dans ces vers une exhortation à la philosophie théorétique. Pour lui, puisque la connaissance des dieux, c'est la vertu, la sagesse et le bonheur parfait, elle nous rend semblables aux dieux. Quant à la science des choses humaines, elle nous procure les vertus humaines ... et en un mot elle étudie en paroles et en actes quelle est la nature *(tèn systa-*

---

[259] Sur les diverses interprétations des vers d'or 49—53, Cf. A. Delatte, op. cit., p. 61 et 62.

[260] *Vers d'Or* 1—44.

[261] Trad. M. Meunier, C. C. A. M. 31.

[262] Sur le sens de *systasis* dans ce passage des *Vers d'Or,* cf. P. C. van der Horst, *Les Vers d'Or des Pythagoriciens,* p. 35.

[263] C. C. A. 134, 17 et 18; C. C. A. M. 256 et 257; K. 92, 19—23.

[264] *Iamblichi Protrepticus,* éd. Pistelli, Lipsiae, 1888, III, p. 11.

sin) de la vie humaine. Le terme de *systasis* paraît donc avoir, pour Jamblique, le sens de « constitution, nature », à la limite, de « qualité »[265], ce qui confère à ce vocable un sens moral en accord avec le ton d'exhortation du passage.

Voici d'autre part comment Jamblique explique :

« ᾗ τε διέρχεται ᾗ τε κρατεῖται » : « Τὸ δὲ θαυμασιώτατον ἐκεῖνο διδάσκεται ἀπὸ τῆς τοιαύτης εἰδήσεως, κατὰ τὶ διέρχεται εὐλύτως καὶ ἀκωλύτως ἕκαστα τῶν ἐν ἡμῖν, ὅσα ἐστὶ τῆς κρείττονος μοίρας, καὶ κατὰ τί κρατεῖται καὶ κωλύεται, ὥστε μὴ δύνασθαι ῥᾳδίως ἐξιέναι καὶ τῶν δεσμῶν ἀπολύεσθαι. »

P. C. van der Horst écrit à propos de ce texte[266]: « Selon 〈Jamblique〉, *διέρχεται* se rapporte aux choses qui se continuent en nous sans arrêt et sans obstacle » (c'est-à-dire en dépit de la mort? et éternellement?) « tandis que *κρατεῖται* se dit des choses prisonnières dans notre corps terrestre, qui ne peuvant être délivrées de ces liens et par conséquent ne sont pas éternelles ». Mais où P. C. van der Horst voit-il une opposition entre les choses éternelles (*ὅσα ἐστὶ τῆς κρείττονος μοίρας*) et les choses mortelles emprisonnées dans le corps? La vérité, semble-t-il, est plus simple. Dans les lignes qui précèdent immédiatement le texte qui fait difficulté, Jamblique vient d'affirmer que la science des choses humaines « nous rend savants sur nos actes », « qu'elle distingue parmi eux ceux qui sont utiles et ceux qui sont nuisibles », qu'« elle met en garde contre les uns et crée les autres en abondance » et qu'« en un mot elle étudie en paroles et en actes quelle est la nature de la vie humaine ». Dès lors, il semble plus naturel de traduire le passage litigieux comme suit : « Voici ce qu'une telle science nous apprend de plus étonnant : comment s'écoule facilement et sans obstacle tout ce qui, dans notre être, en constitue la meilleure part » (c'est-à-dire les vertus humaines plus haut nommées, la juste appréciation de nos actes) « et comment on s'en rend maître et on l'empêche (de passer), de sorte que ces qualités ne puissent facilement s'évader et se dégager de leurs liens ».

Ainsi, selon notre interprétation, Jamblique verrait, dans les vers d'or 50 et 51, une exhortation à la connaissance des dieux et à la connaissance des hommes, cette dernière nous permettant de juger avec sûreté la valeur de nos actes et nous donnant la maîtrise de la meilleure part de nous-mêmes, si promte à s'écouler. C'est une exhortation d'ordre moral.

Ces deux vers ont suscité différentes interprétations de la part de Mullach et de P. C. van der Horst[267]. Quoi qu'il en soit, même s'il est bien vrai d'après Van Der Horst que *διέρχεσθαι* n'a jamais signifié « différer » ni « séparer »,

---

[265] Cf. P. C. Van Der Horst, op. cit., p. 37.

[266] Ibid., p. 37.

[267] Cf. Mullach, C. C. A., *adnotationes ad carmen aureum*, p. 15 et P. C. van der Horst, op. cit., p. 35—36.

et si *κρατεῖσθαι* ne se traduit pas habituellement par « se rassembler », c'est l'explication d'Hiéroclès par *διαφορά* et *κοινωνία* qui nous intéresse ici. Comment a-t-il pu être amené à une telle interprétation de ces deux verbes? La réponse est contenue semble-t-il, dans le commentaire des vers 50 et 51. Et tout d'abord, si *διέρχεσθαι* signifie « aller à travers » (*δια-έρχεσθαι*), il n'en reste pas moins possible qu'Hiéroclès ait joué sur le sens du préverbe[268] pour donner à *διέρχεσθαι*, dans son texte, le sens inhabituel de « séparer », d'autant plus qu'il oppose ce mot à *κρατεῖσθαι*, dont la signification première est « être dominé », d'où « être empêche (de se disperser) » en parlant de plusieurs objets qui sont finalement contraints de se rassembler. De tels à peu près n'étaient pas de nature à effrayer les contemporains d'Hiéroclès!

Si ce dernier se permet de forcer le sens de *διέρχεσθαι* et celui de *κρατεῖσθαι*, c'est qu'il se propose de soutenir une thèse qui exige, pour sa justification, une entorse au sens habituel de ces verbes. Or, quelle est la préoccupation majeure du philosophe alexandrin tout au long de ce chapitre? C'est de savoir comment des choses naturellement séparées peuvent communiquer entre elles; comment, pour nous en tenir au vers d'or 50, des êtres aussi dissemblables que les dieux immortels et les hommes peuvent se rejoindre à l'intérieur du genre des êtres intelligents pour contribuer, avec les autres êtres, à la formation du cosmos qui est un. Quel est le « liant » qui agglomère entre elles des parties composantes aussi disparates? Hiéroclès nous donne clairement la réponse lorsqu'il observe, au milieu de son commentaire, que « dès que l'on pense aux genres extrêmes, les genres intermédiaires se présentent en même temps à l'esprit. Voilà pourquoi » poursuit-il, « l'auteur de ces vers nous dit « Tu connaîtras la constitution des Dieux immortels et des hommes mortels »[269], c'est-à-dire comment les dieux immortels et les hommes mortels peuvent être mis ensemble (*συν-ιστάναι*), former un tout cohérent, bien que les uns soient mortels et les autres immortels.

2. *La Médiété*

Apparaît alors la notion de Médiété, qui tient une si grande place dans le *Commentaire*[270]. « En effet, les premiers des êtres sont liés aux derniers par les moyens, et les derniers remontent aux premiers par l'intermédiaire des *Héros glorifiés* »[271]. Hiéroclès conclut par l'interprétation du terme *systasis* qu'il avait donnée dès le début de son commentaire du vers 50 : « Tel est

---

[268] J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, 1972, p. 334, § 593 «Préverbe « *plein* » *δια* — implique, soit une surface *traversée*, soit un *intervalle* séparant *deux objets* ... Or on peut *traverser effectivement* une surface, ou s'y *disperser* ».

[269] C. C. A. 135, 15 et 16; C. C. A. M. 258; K. 93, 21—23.

[270] Cf. p. ex. IIIe partie, p. 325.

[271] C. C. A. 135, 17—19; C. C. A. M. 258; K. 93, 23—25.

l'ordre des êtres raisonnables »[272], en même temps qu'il renvoie le lecteur au classement des êtres qu'il avait dressé au début de son oeuvre. « Nous avons montré, poursuit-il, que les *Dieux Immortels* sont les premiers en ce monde, que viennent après eux les *Héros glorifiés,* et qu'enfin, en dernier lieu, arrivent les Génies terrestres, génies que le Poète appelle ici *hommes mortels* »[273]. Le commentateur éprouve ainsi toujours le souci de composer une oeuvre cohérente, aux parties fermement liées entre elles, comme le sont celles du cosmos. C'est d'ailleurs un problème fort ancien qu'il soulève ici. Il cherche en effet comment les différentes parties concourent entre elles à la perfection du Tout[274]. Or, Platon fait ainsi dialoguer Parménide et Socrate dans le *Parménide* : « C'est d'un tout que les parties sont parties, et l'Un, en tant que tout, sera donc limité? — Nécessairement. — Donc l'Un qui est sera, peut-on dire, un et multiple, tout et parties ... Parce que limité, n'aura-t-il pas des extrémités? — Nécessairement ... Donc l'Un aura, ce me semble, commencement, milieu et fin? — Certainement »[275]. De même, suivant Hiéroclès, les êtres raisonnables, « séparés selon leur genre, restent éternellement confinés dans les bornes que leur fixe l'organisateur du monde »[276], comme l'Un en tant que Tout de Platon demeure limité. A l'intérieur de ces bornes, les divers genres de substances raisonnables s'unissent en un seul assemblage (*εἰς μίαν κοινωνίαν*) « en vertu même de leur séparation » (*κατὰ ταύτην τὴν διάστασιν*)[277], et il n'y a point là un paradoxe, car « le fait pour elles d'être les unes les premières, les autres, les moyennes et les autres, les dernières » ce que Platon appelle, dans le Tout : *ἀρχή, μέσον, τελευτή* « leur vaut d'être séparées et réunies à la fois » (*διακέκριται ἅμα καὶ ἥνωται*)[278]. Cependant, Hiéroclès insiste sur le caractère immuable de la qualité de premier, moyen ou dernier : « Les premiers des êtres ne sauraient devenir les moyens ou les derniers, les moyens, les premiers ou les derniers, les derniers, les moyens ou les premiers »[279]. C'est dire que la hiérarchie des êtres ne saurait varier, et que les trois composantes du tout se retrouvent toujours dans un ordre immuable, dans les limites du « Un en tant que tout ». Ainsi, suivant cette exégèse, les êtres premiers et derniers seront toujours séparés dans le même ordre, tout en étant reliés par les moyens, et l'ensemble de ces trois genres d'êtres formera un Tout dont les parties seront à la fois séparées et unies. Inversement, affirme l'auteur du *Commentaire,* pour que le Tout soit parfait, il faut qu'« il renferme en lui-même comme le commencement, le milieu et la fin d'un

[272] Cf. C. C. A. 134, 15—17; K. 92, 20—22.
[273] C. C. A. M. 258, 259, 260; cf. C. C. A. 135, 19—21 à 136, I; K. 93, 25—28 à 94, 1.
[274] C. C. A. 135, 9; C. C. A. M. 258 (trad. retouchée); K. 93, 15—16.
[275] *Platon, Parménide,* éd. A. Dies, 1965, Paris, 144 e—145 a.
[276] C. C. A. 134, 23 et 24; C. C. A. M. 257; K. 93, 5—6.
[277] C. C. A. 134, 19 et 20; C. C. A. M. 257 (trad. retouchée); K. 92, 23 à 93, 1.
[278] C. C. A. 134, 20 et 21; C. C. A. M. 257; K. 93, 1—3.
[279] C. C. A. M. 257; cf. C. C. A. 134, 22 et 23; K. 93, 3—5.

tout constitué, les premières, les moyennes et les dernières de ses parties composantes »[280] selon les propres termes de Platon.

Lorsqu'Hiéroclès déclare, en revanche, avec une insistance qui pourrait nous sembler superflue, que « les premières (parties composantes) ne seraient pas les premières, si elles n'étaient pas suivies des moyennes et des dernières », que « les moyennes ne seraient pas ce qu'on les dit, si elles n'étaient pas des deux côtés contiguës à deux extrêmes », que « les dernières, enfin, ne seraient pas les dernières, si elles n'étaient pas précédées des Moyennes et des premières »[281], il ne faut pas voir là l'expression d'un truisme, mais l'affirmation répétée jusqu'à l'obsession que rien n'est interchangeable dans l'univers, que ses différentes parties, ici les divers genres des êtres intelligents, sont fixées une fois pour toutes dans une hiérarchie figée, et que cette hiérarchie est utile, qu'elle concourt à la perfection du Tout. Les dieux ne seraient pas ce qu'ils sont s'il n'y avait pas en dessous d'eux les êtres médians et les hommes; les médians ne seraient pas des médians s'ils n'étaient pas précédés éternellement par les dieux et suivis par les hommes, et ainsi de suite. Bref, Hiéroclès proclame que tout est nécessaire à tout dans l'ordre établi pour la perfection du Tout. Que cet ordre vienne à être transgressé, les parties constitutives du Tout perdraient leur caractère propre et la perfection du Tout serait détruite, ce qui est impossible, car la volonté de Dieu n'est pas telle.

Une dernière fois, selon le procédé qui lui est habituel, Hiéroclès revient sur le rassemblement et la séparation des espèces intelligentes pour attirer l'attention sur la notion de médiété : « C'est ainsi, en étant séparées et unifiées à la fois, que (les parties de l'univers) réalisent toute la constitution et tout l'arrangement de l'ordre divin universel »[282]. On notera l'accumulation des mots qui traduisent l'ordre du monde! Il est bien évident que dans un ensemble aussi cohérent, si l'on pense aux genres extrêmes, « les genres intermédiaires se présentent en même temps à l'esprit »[283]. Cependant, quand l'auteur des *Vers d'Or* a écrit : « Tu connaîtras la constitution des Dieux immortels et des hommes mortels »[284], il n'a nullement raisonné comme Hiéroclès et il n'a pas voulu nous suggérer que « les premiers des êtres sont liés aux derniers par les moyens » ni que « les derniers remontent aux premiers par l'intermédiaire des Héros glorifiés ». Il fallait posséder la culture d'un philosophe alexandrin pour connaître Platon dans les moindres détails et percevoir, comme l'a montré J. Souilhé, que « du Protagoras au *Phédon* une

[280] C. C. A. M. 257; cf. C. C. A. 135, 2—4; K. 93, 8—10.
[281] C. C. A. M. 257 et 258; C. C. A. 135, 5—9; K. 93, 11—15.
[282] C. C. A. 135, 12 et 13; C. C. A. M. 258; K. 93, 18—20.
[283] Cf. p. 141. Cf. à propos de tout ce passage d'Hiéroclès (92, 16 ss. = C. C. A. 134, 12 ss.) Theo Kobusch, op. cit., p. 57.
[284] Vers d'or 50 et 51.

notion s'est dégagée, dont les sens successifs s'enrichissent et se multiplient ... Le *μέτρον* reste toujours un milieu entre les extrêmes, un composé qui sépare les contraires et toutefois unit en lui leurs natures ... Le *μέτρον* se place entre les extrêmes, les fixe et les empêche de se confondre »[285]. Au reste, il est à peu près certain que la théorie de la médiété plonge ses racines dans le pythagorisme le plus ancien[286]. C'est là sans doute la raison qui a conduit Hiéroclès, commentant les vers d'or 50 et 51, à préférer, aux termes de tétrade ou de démiurge, celui de tétractys. Il soulignait ainsi nettement le caractère pythagoricien du nouveau thème dont il abordait l'étude. Les êtres médians, (ou si l'on préfère, le milieu), ne sont-ils pas, dans les lignes qui suivent, des principes qui organisent le monde, l'unifient, en font véritablement un cosmos?

Rien de plus courant, en effet, chez les adeptes, antérieurs ou contemporains, du néo-platonisme, que ce recours à la théorie pythagoricienne de la *mésotès;* on la rencontre, par exemple, chez Jamblique[287], chez Julien[288]. Quant à Proclos, il commente abondamment un passage du *Timée*[289], non sans en modifier quelque peu le texte, pour mettre en valeur la notion de médiété[290] : « Il faut observer », écrit-il, « comment Platon construit la proportion *(tèn analogian)* — il commence par les moyens et en même temps maintient la hiérarchie[291], tout de même que le Démiurge a créé tous les éléments l'un dans l'autre tout en conservant leur distinction — et comment il nomme tout cet entrelacement « *assemblage* » *(syndesmon)* et « création » *(systasin)*[292], « assemblage » en tant que, à partir de la Cause Démiurgique, il procure l'unification *(hénôsin)* et la proportion, « création » en tant que l'Univers est tiré de là-haut selon son être lui-même »[293].

---

[285] J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire,* Paris, 1919, p. 72, passim.

[286] Cf. J. Souilhé, op. cit., p. 30.

[287] *De myst.,* éd. Des Places, 1, 5 (16, 7—8), p. 47.

[288] Cf. *Discours de Julien empereur,* éd. et trad. C. Lacombrade, t. II, 2e part., Paris, 1964. Cf., en particulier, sur Helios Roi, la notice, p. 85—87, et le texte 138 c—141 c.

[289] Platon, *Tim.,* 31 b — Proclos, *in Tim.,* II, 17, 23—24; cf. Fest. t. III, p. 40 n. 1.

[290] Fest., III, p. 40 ss.; *in Tim.,* II, 17, 7 ss. Cf. ici particulièrement Fest., III, p. 82; *In Tim.,* II, 51, 27—52, I.

[291] Cf. Platon, *Tim.,* 32 b 6 ss.

[292] Platon (*Tim.,* 32 b 8) a écrit : « ...*συνέδησεν καὶ συνεστήσατο*... ».

[293] Un dernier emploi, isolé, de tétractys, s'explique par le contexte pythagoricien dans lequel ce mot apparaît. (C. C. A. M. 292; C. C. A. 155, 10—14; K. 105, 27 à 106, 6.) L'influence du *Cratyle* de Platon sur un tel texte est évidente (cf. *Cratyle,* 431 c—433 c), mais avant Platon, les pythagoriciens s'étaient préoccupés des problèmes de linguistique et d'étymologie. Cf. A. Delatte, op. cit., p. 131 et 132.

III. LA CONTRIBUTION DE L'HOMME ET DES AUTRES CRÉATURES À LA COHÉSION DE L'UNIVERS

CHAPITRE PREMIER

LE COMPORTEMENT DES DIEUX ENVERS LES HOMMES ET DES HOMMES ENVERS LES DIEUX

L'univers est donc éternellement maintenu dans le même ordre par la Providence qui se manifeste par la Loi, par le Serment et par la Tétractys elle-même identique au Démiurge. Il forme alors un cosmos unifié[294], une perfection à l'image de la Perfection divine. Il est banal de dire que le Bien et les biens proviennent de la Providence divine. En fait, plus un être est près de Dieu, plus il reçoit le Bien qui en émane puisque, en dernière analyse, Dieu, c'est le Bien. Ainsi les dieux immortels sont toujours tendus vers le Bien qui découle de Dieu et « ils en reçoivent toujours, indivisiblement et immuablement, la vie et la félicité »[295], tandis que les âmes humaines « meurent parfois en s'éloignant de Dieu, à la félicité de la vie divine et de nouveau, en retournant vers Dieu, ... recouvrent cette vie bienheureuse »[296]. On notera, à travers ces textes, un double mouvement de don de la part du créateur et de demande de la part des créatures, avec retour des biens vers le créateur, les dieux étant tendus vers Dieu et recevant ses bienfaits, les hommes fuyant parfois les dons de Dieu, puis se tournant à nouveau vers lui (*τῇ πρὸς θεὸν ἐπιστροφῇ*); et il est clair, à cette lecture, que si les dieux acceptent toujours les dons du Démiurge et sont en retour tendus vers lui pour renforcer l'unité du cosmos, il n'en va pas de même pour les âmes humaines, libres d'accueillir ou non les dons de la providence et de renforcer ou non la cohésion de l'univers.

Il faut que nous soyons bien assurés cependant que Dieu n'attend pas des bienfaits de notre part, en retour de ceux qu'il nous dispense par sa providence. Que pourrions-nous donner à Celui « à qui rien ne fait défaut » *(anendéès)* ?[297]. Platon avait dès longtemps souligné[298] que Dieu est exempt de *phthonos,* terme qui — par un souvenir certain de la notion de *némésis* — implique encore une trouble nuance de malveillance. Plotin a nettement spécifié que le Bien « échappe à tout besoin et se suffit à lui-même »[299], et les néo-platoniciens l'ont suivi sur ce point : Porphyre déclare, dans le *De abstinentia,* que les dieux n'ont nullement besoin de nos dons[300]; Jamblique, dans le *De mysteriis,*

---

[294] Cf. Proclos, *In Tim.*, I, 415, 12—18.

[295] C. C. A. 25, 15—16 à 26, 1; C. C. A. M. 50 (trad. retouchée); K. 8, 20—23.

[296] C. C. A. 26, 14—16; C. C. A. M. 51; K. 9, 7—11.

[297] C. C. A. 31, 9; C. C. A. M. 60; K. 12, 22. Sur l'adjectif *ἀνενδεής*, cf. Des Places dans son édition des *Myst. d'Égypte*, p. 166 et ss., n. 1.

[298] *Tim.*, 29 e.

[299] *Enn.*, I, 8, 2, 4; trad. Brehier. Cf. *Enn.*, V, 6, 4, I.

[300] Porphyre, *De abstinentia*, éd. et trad. J. Bouffartique et M. Patillon, t. II, L. III, 33.

constate que les êtres supérieurs ne comptent pas sur nos sacrifices pour subsister, sinon nous serions avant eux dans l'échelle des causes[301]. Dans son traité *Des Dieux et du monde*[302], Saloustios enseigne à son tour que « par lui-même le divin est sans besoins »; de même l'empereur Julien fait observer au peuple que dans leurs temples « les dieux n'ont pas besoin des acclamations des hommes »[303]. Une telle unanimité est révélatrice de la croyance à l'indépendance absolue de Dieu vis à vis de ses créatures — purs esprits ou êtres vivants — auxquelles, inlassablement, il dispense ses biens : les dieux d'abord « qui réfléchissent en eux invariablement, en y participant, tous les biens qui découlent de la cause qui organise le monde »[304]; les hommes ensuite, car « il fait briller sur tous, autant qu'il le peut, les biens qu'il peut départir »[305].

Si Dieu comble ainsi ses créatures de ses dons, il ne perd rien de lui-même cependant; « il se communique aux autres selon la loi de sa surabondance ». Il faut, comme l'a écrit Proclos[306], que « celui qui dispense la plénitude aux autres et étend sur eux ses libéralités soit plus que plénitude *(hyperplèrès)*. Ainsi, la Providence divine s'exerce par surabondance de biens; Dieu épanche le trop-plein de sa plénitude sur ses créatures, pour s'accomplir, mais se suffisant à lui-même, il ne désire ni leur amour, ni leurs dons. Les créatures d'ailleurs ne réclament pas non plus l'amour de Dieu; elles ont simplement besoin de son assistance pour fuir le mal, se rapprocher de lui et jouir de ses biens[307]. En cela, elles obéissent à leur intérêt. Dieu, de son côté, ne dispense pas en vain ses dons puisque, d'une part, il surabonde de biens, que, d'autre part, grâce à ses mêmes bienfaits, l'harmonie règne entre les différentes parties de l'univers, qu'enfin et surtout, toutes les créatures tendent vers Dieu pour ne plus faire qu'un avec lui.

En effet, « si, comme le veut Proclos[308], le divin emplit en partant de lui-même tous les êtres des biens qui sont en lui », il risque d'y avoir dispersion; il est vrai que le même philosophe nous rappelle que « tout bien est principe d'unité pour ses participants », que « toute unité est un bien » et que « le bien est identique à l'un ... »[309]. Comme J. Trouillard l'a noté, l'identification du Bien à l'Un « signifie d'abord que le principe universel ne communique rien d'autre que l'Un et qu'il ne peut rien faire de mieux ... »[310]. La dispersion

---

301 *De myst.*, éd. Des Places, 213, 12, p. 166.
302 *Des dieux et du monde*, éd. Rochefort, XV, I.
303 *Julien, Lettres*, éd. Bidez—Cumont, Paris, 1922, n° 176, p. 223.
304 C. C. A. 39, 1—3; C. C. A. M. 77; K. 18, 23—25.
305 C. C. A. 161, 9 et 10; C. C. A. M. 300; K. 109, 10—13.
306 *Proclos, Éléments de théologie*, trad. par J. Trouillard, Paris, 1965, p. 139.
307 Cf. C. C. A. 154, 1 et 2; K. 104—18.
308 *Proclos, Él. de théol.*, Trouillard, Prop. 131, p. 139.
309 *Proclos, Él. de théol.*, Trouillard, Prop. 13, p. 69—70. Cf. l'éd. Dodds des mêmes *Él. de théol.* Prop. 13, p. 15 et 16.
310 Ibid., p. 69, n. 1.

des biens est ainsi évitée, à la condition toutefois qu'auparavant toutes les créatures, et l'homme en particulier, se tournent vers Dieu. L'*ἐπιστροφὴ πρὸς θεόν* est une attitude qui non seulement procure l'*euzôïa*[311], mais qui contribue puissamment à l'unité du Tout. En évitant le plus possible la fuite loin du démiurge, qui engendre la dispersion, il faut retourner vers lui pour vivre de lui et ne plus faire qu'un avec lui. Sur un point Hiéroclès est très net : les âmes des hommes « meurent parfois, en s'éloignant de Dieu à la félicité de la vie divine, et de nouveau, en retournant vers Dieu » (*τῇ πρός θεὸν ἐπιστροφῇ*) « elles recouvrent cette vie bienheureuse »[312]. Voilà bien le destin assigné à l'homme, le seul être de la création à osciller entre l'esprit et la matière, le bien et le mal; sa vraie place est au ciel, avec les dieux, comme le rappelle le *Commentaire* : l'homme parfait « ... se rencontre avec les êtres immortels et recouvre, par son retour vers l'intelligence le sort qui lui est propre »[313]. Seuls ceux qui s'adonnent à la philosophie « obtiendront la délivrance des maux attachés à la nature mortelle, puisqu'ils sont les seuls qui soient tournés vers la contemplation des véritables biens; ... seules, connaissances et vertus peuvent guérir l'âme humaine et lui donner ... de changer son sort en un destin divin »[314]. Tout rentre alors dans l'ordre; l'homme siège à côté des dieux et se rapproche de Dieu pour ne faire qu'un avec lui. On aura remarqué que dans les deux précédents extraits du *Commentaire,* l'*épistrophè* a pour résultat de faire retrouver par l'homme sa *lèxis,* c'est-à-dire sa part désignée par le sort. Le mot *lèxis* étant une sorte de doublet de *Lachésis,* fille de la Nécessité[315], qui tient sur ses genoux des lots et des modèles de vie pour les âmes humaines, dans les enfers[316], il ne faudrait pas en conclure que les dieux exercent sur nous un pouvoir illimité. De même que, d'après Platon, « chacun est responsable de son choix » et que « la divinité est hors de cause »[317], de même, pour Hiéroclès, la divinité ne jouit pas d'une puissance absolue sur les hommes. « La justice et l'ordre » (*Δίκη ... καὶ τάξις*) « ayant ... fixé des bornes à l'autorité qu'ont sur nous les Etres immortels ... ils ne peuvent que concourir, en diminuant notre perversité, à nous rappeler auprès d'eux »[318].

De toute évidence, la concentration de termes tels que *dikè, taxis, horos, dioikèsis, nomothétein, épistréphein,* en quelques lignes, n'est point fortuite; c'est l'illustration de la remarque de J. Trouillard déjà citée[319], suivant laquelle « le principe universel ne communique rien d'autre que l'un et ... ne peut

[311] Cf. p. ex. C. C. A. 26, 13 ss.; K. 9, 8 ss.
[312] C. C. A. 26, 13—16; C. C. A. M. 51; K. 9, 8—10.
[313] C. C. A. 137, 16—18; C. C. A. M. 262; K. 95, 5—8.
[314] C. C. A. 157, 6—15; C. C. A. M. 295—296; K. 107, 5—14.
[315] Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine Ném- en grec ancien,* Paris, 1949, p. 110.
[316] Platon, *Rép.,* X, 617 d.
[317] Ibid., 617 e, trad. E. Chambry.
[318] C. C. A. 81, 21—24; C. C. A. M. 160 (trad. retouchée); K. 52, 14—17.
[319] Cf. p. 146.

rien faire de mieux ». Un tel passage souligne fortement que les êtres qui nous sont supérieurs ne peuvent nous faire que du bien, c'est-à-dire favoriser l'ordre dans l'unité par le moyen de la « conversion » *(épistréphein)*. A cette loi, fixée par la justice et l'ordre, ils ne peuvent se dérober. Le rapprochement de *dikè* et de *taxis,* la personnalisation de ces deux notions, donnent par ailleurs un ton archaïque à ce passage. On sait que chez Homère la notion de *nomos* n'existe pas, qu'on trouve en revanche chez lui les mots *thémis* et *dikè,* dont les sens sont souvent confondus. « L'évolution ultérieure de la langue spécialisera l'emploi des *θέμις* à une acception étroitement religieuse, tandis que *δίκη*, laïcisée peu à peu, sera affectée à la dénomination des multiples organes exécutifs de la justice humaine »[320].

Dans le texte d'Hiéroclès, il s'agit évidemment du sens religieux de *dikè* qui est très proche de celui de *thémis*. Après l'idée de la loi, suit naturellement le concept d'ordre. « Le mot attique *τάξις*, qui désigne proprement l'arrangement matériel des parties d'un tout », est de création relativement récente. « Homère l'ignore et, à sa place, il emploie *κόσμος*, *κοσμέω* »[321], qui ajoute à *taxis* une idée d'esthétique : ce qui est bien ordonné est beau. *Dikè* l'ancienne et *taxis* la nouvelle semblent personnifiées ici, et imposer des bornes *(horous)* aux dieux mêmes : elles légifèrent ensemble *(nomothétei)* et leurs lois s'imposent aux dieux. L'auteur entend par là que Dieu et les dieux agissent à notre égard sans dépasser les bornes de la justice et de l'ordre qu'ils ont eux-mêmes fixées, qu'ils ne peuvent de ce fait nous administrer que pour notre bien en s'efforçant de nous tourner vers eux. Néanmoins les figures hiératiques de *Dikè* et de *Taxis* donnent une tonalité archaïque et solennelle à ce passage, et il n'est pas jusqu'au verbe *mékhanasthai* qui ne semble suggérer que les dieux ressentiraient volontiers l'antique malveillance *(phthonos)* envers les humains, si Justice et Ordre ne les en détournaient. La suite du texte, qui se réfère aux plus anciennes notions religieuses de la Grèce, accentue encore l'impression d'archaïsme que laisse la lecture de ce morceau. L'auteur ajoute en effet qu' « on dit à bon droit que la pudeur, la vergogne et la honte, qui détournent du mal, convertissent les seuls humains »[322]. *Aidôs* et *némésis* constituent un couple de mots connu depuis Homère et Hésiode[323]. « Retenons donc de la liaison *αἰδὼς καὶ νέμεσις* un complexe psychologique où *αἰδώς* se rapporte au sentiment de l'honneur, *νέμεσις* au sentiment que l'*αἰδώς* n'est pas respectée, entraînant le blâme ou le reproche qui se manifeste par la colère »[324]. M. Meunier a-t-il raison de traduire ici *némésis* par « vengeance divine »? Comme l'a remarqué M. Dirat, « le sens de « vengeance divine »,

---

[320] E. Laroche, op. cit., p. 164.
[321] Ibid., p. 164 et 165.
[322] C. C. A. 82, 1—3; C. C. A. M. 160; K. 52, 18—20.
[323] Cf. p. ex. *Iliade,* XIII, 122; Hésiode, *Trav. et jours,* 200.
[324] E. Laroche, op. cit., p. 92.

qu'on lui attribue d'ordinaire ... paraît assez tardif. C'est l'idée d'indignation devant le mal que l'on trouve dans l'unique exemple hésiodique que Mazon traduit par vergogne. Théognis est ... le premier à avoir désigné par ce terme le ressentiment divin; encore croit-il nécessaire de préciser *νέμεσις πρὸς θεῶν* ... Nous trouvons en revanche la *νέμεσις* expressément associée à l'idée de justice divine chez les tragiques. Le terme est cependant bien rare, et peut aussi désigner le ressentiment humain »[325]. Chez un auteur tardif comme Hiéroclès, la traduction de *némésis* par « vengeance divine » peut sans doute être envisagée, mais nous avons affaire ici à trois mots étroitement liés : « *aidôs, némésis, aiskhynè* », donc de sens très voisins; *αἰδὼς καὶ νέμεσις* devaient s'imposer à la mémoire d'Hiéroclès comme un couple homérique et hésiodique dans le sens de « pudeur » ou « respect humain », et de « vergogne »; *aiskhynè* vient parfaire le sens des deux termes précédents : *aiskhynè,* c'est tout ce qui enlaidit, déshonore. Nous avons d'ailleurs observé que le mot *aidôs,* que l'on rencontre trois fois dans le *Commentaire,* est toujours rapproché d'*aiskhynè* ou d'*aiskhros*[326]. Dans une telle ambiance, *némésis* ne peut donc guère signifier que « vergogne ».

Il semble bien, d'autre part, que la traduction de M. Meunier[327] ne tienne pas suffisamment compte de l'opposition qui existe entre *ἀποτρέπουσα* et *ἐπιστρέφεσθαι.* Le mot *épistrophè,* comme le verbe *épistréphesthai,* ont un sens technique trop bien établi chez les auteurs néo-platoniciens pour qu'on en fasse fi, surtout dans un texte consacré à la fuite du mal et au retour au bien. Certes, Hiéroclès n'a pas écrit explicitement que la prudence, la vergogne et la honte limitent leur pouvoir à ramener les hommes à Dieu (*ἐπιστρέφεσθαι πρὸς θεόν*); pourtant *épistréphein,* qui veut dire « tourner, faire retourner », peut aussi être traduit, au sens figuré, par « *ramener dans le droit chemin, convertir* », ce qui convient beaucoup mieux à l'interprétation du passage.

Dans ces quelques lignes du *Commentaire* sont ainsi évoquées nombre d'entités qui appartiennent au vieux fonds religieux de la Grèce. Elles contribuent, soit à inciter les dieux à nous ramener vers eux, soit à fuir nous-mêmes le mal et à revenir à Dieu, et à collaborer ainsi à l'union de Dieu et de ses créatures.

La pudeur, la vergogne et la honte, comme on voit, exercent seulement sur les humains leur pouvoir de « conversion ». Le fait est que, suivant notre exégèse, « l'animal raisonnable est le seul qui porte en sa nature le sens de la justice »[328]. Cette insistance sur le sort de l'homme, qui peut à son gré s'éloigner ou se rapprocher de Dieu, est bien naturelle : l'homme est le seul

---

[325] M. Dirat, op. cit., t. II, p. 602.

[326] En plus de l'exemple que nous venons d'étudier : C. C. A. 82, 1—2; K. 52, 18—19; cf. C. C. A. 58, 4—6; 59, 11—12; K. 33, 3—5; 34, 9—10.

[327] Il traduit aussi bien *épistréphesthai* qu'*apotrépousa* par « détourner ».

[328] C. C. A. 82, 3 et 4; C. C. A. M. 160; K. 52, 20—21.

parmi tous les êtres créés à posséder le libre arbitre, le seul capable de troubler, au moins en apparence, l'ordre du monde[329], à perturber la tension de toutes les créatures vers leur créateur. L'homme pose donc un problème vis à vis de l'*ἐπιστροφὴ πρὸς θεόν*. Inférieur à tous les autres êtres intelligents qui sont toujours tendus vers Dieu selon la place qu'ils occupent dans l'univers, l'homme, supérieur aux animaux sans raison et aux plantes « tient de sa nature de retourner vers Dieu ... et de guérir son éloignement et sa fuite du ciel par une fuite en sens inverse »[330]. Le comportement contradictoire de l'homme dans le cosmos ne peut être mieux dépeint que par les oppositions de la citation précédente.

Au reste, s'éloigner de Dieu ne peut être que le propre de l'insensé[331]. Il faut être insensé pour se priver volontairement de la divine lumière, pour laisser « notre libre arbitre s'opposer aux lois de la nature »[332]. On aura relevé, dans les exemples précédents, que souvent la tension vers Dieu est qualifiée de « naturelle » *(péphukos)*.

Se détourner de Dieu, c'est pour l'âme humaine se livrer à un acte contre nature, la nature des choses exigeant l'élan vers le créateur.

Une fois délivré de sa folie et de tous les maux qui en découlent[333] par cet unique moyen : « le retour vers Dieu ... par la philosophie sacrée »[334], l'homme atteindra la vie heureuse, l'*euzôïa.*[335] L'âme humaine ne peut être pleinement heureuse que lorsqu'elle a retrouvé sa place, dans l'éther sa patrie, au dernier rang des êtres intelligents, tendue vers le Démiurge qu'elle se doit de glorifier[336]. L'homme doit donc toujours se tourner « vers le secours éternel qui vient de Dieu »[337].

Dès lors, dans un sentiment de piété, il offre sa propre perfection « à ceux qui sont la cause de tous les biens » et dans son zèle pour acquérir ces biens, il se tourne vers ceux qui sont par nature en état de les lui procurer[338].

Comme il apparaît clairement ici, des notions telles que celles d'*euzôïa,* d'*eusébéia,* et surtout d'*épistrophè* dépassent le domaine de l'éthique pour rejoindre celui de la métaphysique[339]. L'*ἐπιστροφὴ πρὸς θεόν*, attitude dont seul l'homme peut se départir, est indispensable pour que règne en lui l'*euzôïa,* l'*eusébéia,* l'*ὁμοίωσις θεῷ*, nécessaires au bon ordre de l'univers.

---

[329] Cf. cependant p. 196—197.
[330] C. C. A. 138, 10—13; C. C. A. M. 263 (trad. retouchée); K. 95, 21—24.
[331] Cf. C. C. A. 147, 12 ss.; K. 101, 7 ss.
[332] C. C. A. 148, 19 et 20; C. C. A. M. 280; K. 102, 2—3.
[333] Cf. C. C. A. 147, 6 ss.; C. C. A. M. 278 ss.; K. 101, 1 ss.
[334] C. C. A. 160, 5 et 6; C. C. A. M. 299; K. 108, 15—16.
[335] C. C. A. 159, 6; C. C. A. M. 298; K. 108, 2—3.
[336] Cf. p. 196—197.
[337] C. C. A. 159, 10 et 11; C. C. A. M. 298; K. 108, 6—7.
[338] C. C. A. 32, 11—13; C. C. A. M. 63; K. 13, 20—23.
[339] Cf. Zintzen, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie,* in *Rhein. Mus.,* CVIII, 1965, p. 94.

CHAPITRE II

L'UNION DES CRÉATURES AVEC LE CRÉATEUR

C'est alors seulement que peut être réalisée l'union de toutes les créatures entre elles et avec leur Créateur *(hénôsis)*. Il n'est pas douteux que les êtres de l'univers, malgré leurs différences, sont destinés à former un tout cohérent. D'après Hiéroclès, la première partie des *Vers d'Or*[340] doit nous aider dans « la connaissance de tous les êtres qui proviennent de la Tétractys sacrée, avec la notion de ce qui les sépare par genres, et de ce qui les rassemble dans l'unité du monde » (⟨μετὰ⟩ τῆς εἰς ἕνα κόσμον ἑνώσεως)[341]. Aussi l'*hénôsis* constitue la condition préalable à la réalisation du cosmos. De même, pour être digne de contempler l'univers et de le comprendre, il faut que l'homme, après avoir acquis pour son âme la vérité et la vertu, et pour le « char spirituel » de cette âme la pureté, se recouvre ainsi lui-même en s'unifiant avec la droite raison. Alors il pourra reconnaître « l'ordre divin de l'univers et l'organisateur de ce tout autant qu'il lui est possible de le faire »[342]. Une fois de plus, l'*hénôsis* constitue une condition préalable à la contemplation du cosmos.

Nous connaissons déjà, d'autre part, le texte du *Commentaire sur les Vers d'Or* qui insiste longuement sur la nécessité, pour les êtres doués de raison, d'être les uns les premiers, les autres les moyens et les autres les derniers[343], et nous savons que cette immuable hiérarchie qui s'impose aux êtres séparés les unifie en fait[344]. L'unification suppose donc une hiérarchie entre les parties à unifier. On aboutit alors non pas tant à une *hénôsis* au sens plein du terme, c'est-à-dire à l'unité, à la fusion, qu'à une communauté *(koinônia)*, mot qui suppose une disparité plus grande et des liens plus lâches entre les membres de cette communauté que ceux de l'*hénôsis*. Hiéroclès n'insiste-t-il pas d'ailleurs sur tout ce qui sépare naturellement les différents genres des êtres intelligents, avant de les assembler dans une seule et même communauté, et ne souligne-t-il pas l'unicité de cette communauté par l'expression : « εἰς μίαν κοινωίαν συνέρχεται »[345], car le mot *koinônia* ne peut rendre à lui seul cette dernière nuance? Cette différence entre *koinônia* et *hénôsis* était déjà perceptible dans les lignes précédentes. Le philosophe alexandrin venait en effet de parler de

[340] Vers d'Or 1 à 49.
[341] C. C. A. 134, 12—15; C. C. A. M. 256; K. 92, 16—20.
[342] C. C. A. 181, 7—12; C. C. A. M. 335; K. 119, 16—20.
[343] Cf. p. 142—143.
[344] C. C. A. 134, 21; K. 93, 2—3.
[345] C. C. A. 134, 18—20; C. C .A. M. 257; K. 92, 23 à 93, 1. Ainsi est confirmée la doctrine de l' ἀσύγχυτος ἕνωσις mise en relief par E. L. Fortin, in *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle, la querelle de l'âme en Occident*, Paris, 1959, p. 118—127, passim.

tous les êtres issus de la Tétractys, séparés par genres et rassemblés dans l'unité du monde.

L'auteur affirme ici très fortement cette unité, le mot *kosmos* étant placé entre *héna* et *hénôséôs*[346]. Donc, sans unité, pas d'univers en ordre ni de beauté dans cet univers. Il n'en demeure pas moins vrai que ce cosmos est formé d'êtres séparés par « leur diversité spécifique », mais rassemblés par « leur liaison générique ». A *koinônia* s'oppose *diaphora*[347]. Hiéroclès joue habilement de l'emploi de *hénôsis* et de *koinônia,* utilisant le premier mot lorsqu'il veut faire ressortir l'unité du monde tout en estompant la diversité des êtres qui le composent, usant du second quand il tient à souligner le style composite de l'architecture universelle, malgré son unité d'ensemble[348].

C'est ainsi que l'Alexandrin, avant d'aborder les genres intermédiaires qui relient entre eux les genres extrêmes, écrit que « toutes ces parties concourent ... entre elles à la perfection du Tout » et que « c'est ce qu'on veut signifier, quand on nous dit qu'elles se *rassemblent* les unes avec les autres. En tant qu'elles constituent des espèces diverses, elles se *séparent* » (*διαφέροντα*), « mais en tant que parties d'un univers qui est un, elles se rassemblent » (*συνεισιόντα*) « et c'est ainsi, en étant séparées et unifiées à la fois » (*αὐτῷ τῷ διεστάναι ἅμα καὶ ἡνῶσθαι*) « qu'elles réalisent l'ordonnance et l'organisation complètes de l'arrangement divin » (*τῆς θείας διακοσμήσεως τὴν ὅλην σύστασιν καὶ σύνταξιν πληροῦντα*)[349].

La pensée se dégage avec netteté : pour mieux souligner la perfection *(téleiotès),* l'achèvement complet du tout, Hiéroclès n'utilise pas le mot *koinônia* qui suggérerait plutôt une communauté, une communion, qu'une unité véritable; et ce n'est pas davantage à *koinônia* qu'est opposé *diaphéronta* comme plus haut *diaphora,* mais *syneisionta* complété par *ἑνὸς κόσμου μέρη*. L'unité de l'univers est ainsi fortement affirmée, et cette impression d'unité va croissant jusqu'à la fin de la phrase grâce à *hènôsthai* opposé à *diestanai* et à *diakosmèséôs* qui apporte la dernière touche indispensable à cette parfaite image de l'ordre divin. D'un autre côté, on ne sera pas surpris de voir réapparaître ici la notion de *mésotès*[350]. En effet, s'il est vrai que les héros glorifiés tiennent le milieu entre Dieu et les dieux d'une part, et les hommes d'autre part, « par le fait même qu'ils sont unis à Dieu par leur état intermédiaire et qu'on leur a imprimé en outre une révolution qui ne saurait devenir mauvaise, ces héros évoluent comme un choeur, diversement mus par des élans divins autour de lui; et l'immuable contemplation unifiée des premiers êtres, ils la divisent et

---

[346] C. C. A. 134, 12—18; C. C. A. M. 256 et 257; K. 92, 16—22.
[347] C. C. A. 134, 17 et 18; C. C. A. M. 256 et 257; K. 92, 21—22.
[348] Le mot *koinônia* est employé quinze fois environ dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*. Dans les deux exemples étudiés, il se trouve dans des passages se rapportant au cosmos; tous les autres emplois sont dans un contexte à valeur morale.
[349] C. C. A. 135, 9—13; C. C. A. M. 258 (trad. retouchée); K. 93, 15—20.
[350] Cf. p. 141—144.

en même temps la ramènent à l'unité par leur connaissance qui tombe dans le multiple »[351].

Mullach, dans son édition du *Commentaire,* juge ce passage assez obscur, en particulier les expressions *ἡνωμένην θεωρίαν* et *πεπληθυσμένῃ γνώσει*[352], et M. Meunier, résumant les longues explications de Mullach rappelle que, pour Pythagore, tous les éléments de l'univers étaient rangés « comme le sont dans un nombre les unités constituantes. Dieu étant la monade, un nombre était plus ou moins parfait selon qu'il se rapprochait plus ou moins de l'unité. Aussi les *Dieux Immortels* étant les plus près de Dieu, étaient-ils les plus parfaits des êtres; ils en avaient une connaissance immédiate, uniforme et parfaite. Après eux, dans un état intermédiaire, venaient les *Héros glorifiés* ... Occupant un rang intermédiaire, les Héros sont dits diviser et unir à la fois la pure contemplation qu'ont les *Dieux Immortels.* Ils la divisent en tant qu'ils existent entre les *Dieux Immortels* et les *Génies terrestres,* ils l'unissent en tant que par eux, comme par une chaîne, s'établit la liaison entre les premiers et les derniers des êtres raisonnables »[353].

Une telle exégèse apparaît contestable. Il est fort douteux qu'Hiéroclès ait voulu rappeler par *ἡνωμένην θεωρίαν* que Dieu étant monade, les êtres les plus proches de lui ont une vue unitive des choses. L'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* parle très peu, comme on sait, de la monade[354], et pour lui, Dieu est la Tétrade[355]; c'est dans la Tétrade que l'on peut contempler une vraie perfection unifiée par opposition à « la perfection qui se déploie en détails »[356].

Certes, à l'appui de leurs dires, Mullach et M. Meunier renvoient le lecteur au passage du *De Providentia* d'Hiéroclès résumé par Photios en ces termes : « En effet, toujours comprendre Dieu et en posséder la connaissance unitaire est l'apanage des êtres célestes; le comprendre constamment et partiellement est propre à l'essence des espèces éthérées »[357], mais nous avons déjà souligné, à propos de ce même texte, le caractère unitaire *(hènôménôs)* de la connaissance de Dieu par les êtres célestes, connaissance qui devient morcelée *(diexodikôs)* chez les êtres de l'éther[358]. De même, il est tout aussi vain d'alléguer le passage dans lequel Proclos enseigne que, d'après les pythagoriciens, « la triade est plus noble que la tétrade, la tétrade que la décade » puisque « ce qui est plus principiel a plus de force » et que « le principe ⟨étant⟩ une monade, le plus monadique est plus fort

[351] C. C. A. 39, 8—11 à 40, 1; C. C. A. M. 77 et 78 (trad. retouchée); K. 19, 3—7.
[352] C. C. A. 39; n. de la ligne 11.
[353] C. C. A. M. 78; n. 1.
[354] Cf. p. 131—132 et note 212.
[355] Cf. p. 119.
[356] C. C. A. 128, 6—7; C. C. A. M. 242 (trad. retouchée); K. 88, 6—7. Cf. p. 128.
[357] *Photius, Bibliothèque,* éd. Henry, VII, codex 251, 462 a 10 ss.; p. 193.
[358] Cf. Ière Partie, p. 48.

et plus puissant que ce qui est plus éloigné de la cause »[359], car Proclos exalte la Monade, ce qui n'est pas le cas d'Hiéroclès, qui s'en tient à la Tétrade. Aussi n'est-il pas exact, semble-t-il, d'affirmer comme Mullach, à propos de ce texte litigieux, que dans l'expression *ἡνωμένην θεωρίαν, ἡνωμένην* est l'équivalent de *μοναδικήν*[360], par allusion à la théorie des nombres pythagoriciens. *Ἡνωμένη*, opposée à *πεπληθυσμένῃ*, signifie simplement « unifiée » par opposition à « multipliée ». Une interprétation mieux fondée consiste à mettre l'accent sur le rôle unificateur joué par les héros glorifiés qui, grâce à leur situation médiane, d'une part sont unis à Dieu; d'autre part, « divisent et ramènent à l'unité par leur connaissance tombée dans le multiple la contemplation unifiée des premiers êtres »; c'est bien là le rôle des êtres médians tel que le définit Hiéroclès[361] après Jamblique[362]. Cette indivisible communauté de tous les êtres du haut jusqu'en bas, cette tension de toutes les créatures vers le créateur, l'union qui en résulte entre les parties du monde, sont les garants de l'immuabilité du cosmos.

On retrouve ici, une fois de plus, un thème originellement platonicien : « Si tout composé est corruptible » — et le monde est un corps composé, donc corruptible — « Vouloir briser l'unité de ce qui est harmoniquement uni et beau, c'est le fait du méchant ». Le Démiurge, qui est bon, ne peut vouloir détruire le monde, et sa volonté maintient au contraire le monde immortel et incorruptible[363].

Ce « dogme » du fondateur de l'Academie a été repris à l'envi par tous les néo-platoniciens : « Le monde n'a jamais commencé » affirme Plotin « ... et cela fait foi de son avenir »[364]. De même Saloustios enseigne que le monde doit être « impérissable et increé »[365], et « la bonté de Dieu donnant l'existence au monde, Dieu doit nécessairement toujours être bon et le Monde toujours subsister »[366].

Les chrétiens platonisants resteront eux aussi longtemps fidèles à cette croyance. Origène, en particulier, enseignera la pluralité successive des mondes[367]; pour Synésios, l'éternité du monde paraît certaine[368].

Cependant, dans les derniers temps de l'hellénisme, la plupart des auteurs

---

[359] Fest., I, p. 52, 23 ss.: *In Tim.*, I, 23, 23 ss.

[360] Cf. C. C. A. 39, note de la ligne 11. Voir : C. C. A. 39, 8—11 à 40, 1—2; K. 19, 3—8.

[361] Cf. C. C. A. 39; C. C. A. M. 77; K. 19.

[362] *De myst.*, Des Places, I, 5 (17, 8 ss.), p. 47 : « les genres intermédiaires ... tiennent liée la continuité depuis le haut jusqu'au bout, et rendent indivisible la communauté des êtres universels ».

[363] Cf. *Tim.*, 41 a et b.

[364] *Enn.*, II, 1, 4, 25 ss.; trad. E. Brehier.

[365] *Des dieux et du monde*, éd. G. Rochefort, VII, I.

[366] Ibid., VII, 2.

[367] Cf. par ex. C. Tresmontant, op. cit., p. 399—403; 423—426; 427—451.

[368] Cf. *De providentia*, *P. G.* 66; 1277, in C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris, 1951, p. 116.

chrétiens, comme Énée de Gaza[369], Zacharias de Mytilène[370], soutiendront de vives polémiques contre les païens à propos de l'immortalité du Monde[371]. Il se pourrait même que l'intransigeance de Proclos[372] ait amené hellènes et chrétiens à prendre des positions irréductibles, et l'on verra Procope de Gaza[373] ainsi que Jean Philopon[374] s'attaquer plus particulièrement au maître athénien, ardent défenseur de l'incorruptibilité du monde.

Quant à Hiéroclès, il aurait pu aborder le problème de la fin du monde dans le *De Providentia,* mais c'était là pour lui un sujet redoutable, s'il enseignait véritablement dans cette oeuvre la création « *ex nihilo* ». Pour les païens, « le cosmos est éternel parce qu'il est incréé, et il est incréé parce qu'il est divin »[375]. Le christianisme, en revanche, énonce le principe de la non divinité du monde, qui est créé. La position d'Hiéroclès, qui croyait peut-être à la création du monde, mais qui n'abandonnait rien de la vision du cosmos divin chère aux néo-platoniciens[376], pouvait être très inconfortable. Cette ambiguïté rendait presqu'impossible une solution nette du problème ainsi posé, d'où la probable abstention du philosophe alexandrin[377].

---

[369] *Énéé de Gaza, Théophraste,* éd. M. E. Colonna, Naples, 1958, p. 45, l. 12—19.

[370] Zacharias de Mytilène, *De mundi opificio, P. G.* 85, col. 1032.

[371] A propos de l'immortalité du monde chez les païens, on pourra consulter J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* Paris, 1964, p. 79 ss.

[372] Proclos a écrit en particulier un écrit de polémique, *Les dix-huit arguments sur l'éternité du monde contre les chrétiens.* Cf. Proclus, *Théologie platonicienne,* éd. Saffrey et Westerink, Paris, 1968, I, Introduction, LVIII.

[373] Procope de Gaza, *Réfutation des Eléments théologiques de Proclos;* cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527—1453), Munich, 1897, p. 126; cf. aussi E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology,* Oxford, 1963, *Introduction,* p. XXVIII, et B. Tatakis, *La philosophie byzantine,* Paris, 1949, p. 38.

[374] Jean Philopon, *De aeternitate mundi,* éd. H. Rabe, Leipzig, 1899; *De opificio mundi,* éd. G. Reichardt, Leipzig, 1897.

[375] C. Tresmontant, op. cit., p. 215.

[376] Cf. p. ex. le codex 251, éd. Henry de la *Bibl. de Phot.,* 461 b—462 a, p. 192—194.

[377] Ou bien s'agit-il d'une négligence de la part de Photios?

CHAPITRE III

L'ORDRE DU MONDE

En fait, ce n'est pas tant le problème de l'incorruptibilité du monde qui préoccupe Hiéroclès que celui de son ordre. Cet ordre dépend de la Providence : « S'il n'y avait point de Providence divine », écrit-il, « il n'y aurait pas d'ordre dans le monde »[378]. La Providence étant la manifestation de la bonté de Dieu, et la bonté de Dieu consistant à assurer l'ordre dans la création, il s'ensuit que dans l'oeuvre d'Hiéroclès on trouve assez souvent les mots *taxis* et *kosmos* associés.

On ne peut mieux faire, semble-t-il, pour prouver que le mot *kosmos* désigne chez Hiéroclès un univers établi dans un ordre définitif, que de le rapprocher de l'expression *to pan* qui désigne, elle aussi, l'ensemble des êtres créés[379]. Par exemple, dès le début de son *Commentaire,* après avoir énoncé les trois ordres d'êtres intelligents et affirmé que le démiurge, une fois qu'il les a établis, les a placés conformément aux causes qui les ont engendrés, l'auteur poursuit en ces termes : « De même que là-bas (*ὡς γὰρ ἐκεῖ*) l'ordre règne sur les premières, les moyennes et les dernières manifestations de la sagesse parfaite ..., ainsi dans cet univers (*καὶ ἐν τῷδε τῷ παντί*), les êtres qui sont faits à l'image de la première pensée de Dieu doivent être les premiers dans le monde, ceux qui proviennent d'une pensée moyenne doivent occuper un rang moyen, et ceux qui répondent au dernier degré de la pensée divine doivent être les derniers des êtres raisonnables »[380].

On aura remarqué l'opposition entre « là-bas » et « cet univers » : *ἐκεῖ*, c'est le lieu inaccessible où se manifeste la pensée du démiurge, où s'élabore la divine hiérarchie des êtres intelligents; *ἐν τῷδε τῷ παντί*, c'est ce monde-ci, notre monde, simple reflet du monde pensé par le démiurge. Cependant, dès que notre monde est présenté comme un ensemble d'êtres organisés, à l'imitation du monde supra-sensible, le mot *kosmos* apparaît, remplaçant l'expression *ἐν τῷδε τῷ παντί* réservée à un univers dans lequel n'apparaît encore aucune hiérarchie.

Sous une forme plus nuancée, Hiéroclès écrit un peu plus loin : « Cet univers ne serait point parfait s'il ne renfermait en lui-même, comme le commencement, le milieu et la fin d'un tout constitué, les premières, les moyennes

---

[378] C. C. A. 80, 14 et 15; C. C. A. M. 157; K. 51, 4—5.

[379] On ne trouve pas *to holon* pour désigner l'univers dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*. Hiéroclès n'observe donc pas la distinction stoïcienne entre *to pan*=l'Univers avec le vide, c'est-à-dire illimité, et *to holon*=l'Univers sans le vide.

[380] C. C. A. 27, 23 et 24 à 28, 1 et 2; C. C. A. M. 53 et 54; K. 10, 11—15.

et les dernières de ses parties composantes »[381], et encore : « Toutes ces parties concourent donc entre elles à la perfection du grand Tout »[382] : il s'agit bien ici de la perfection du Tout qui ne peut-être obtenue que par la hiérarchie de ses composantes. Lorsque le commentateur, en revanche, veut préciser en quoi consiste la perfection de ce Tout, c'est-à-dire son unité, c'est le *εἷς κόσμος* qu'il opposera à la *τελειότης τοῦ παντός*, expression trop vague à son gré : « en tant que parties d'un unique univers, ces parties se rassemblent, et c'est ainsi qu'étant séparées et reliées à la fois, elles réalisent l'ordonnance et l'organisation complète de l'arrangement divin » *(τῆς θείας διακοσμήσεως)*[383], le terme de *diakosmèsis* insistant plus particulièrement sur l'arrangement de l'univers voulu par Dieu. De même, quand l'homme s'est unifié avec la droite raison, « il a reconnu l'ordre divin de l'univers et il a découvert ... l'organisateur du Tout »[384]. Ce Tout – qui sans lui resterait inorganique – le démiurge l'organise. Dès lors, devenu cosmos divin, ce Tout ne peut être reconnu que par une âme humaine toute à Dieu[385]. Ainsi le mot *kosmos* désigne, dans le *Commentaire,* le monde des êtres *intelligents,* façonné par le Démiurge. Ce monde des créatures douées de raison est, comme on sait, régi par une parfaite hiérarchie : au sommet, ou plutôt au-delà de la création qu'il domine, le Démiurge « hyper-cosmique », puis les divinités intermédiaires *(théoi),* puis les êtres moyens, enfin les *καταχθόνιοι δαίμονες*. Autre principe organisateur de ce monde: la *timè,* c'est-à-dire l'honneur que doit recevoir toute créature intelligente selon son rang par rapport au Démiurge, ce dernier « devant être avant tout incomparablement honoré »[386]. Il sera donc légitimement honoré par les Dieux, les Héros glorifiés et les âmes humaines; les Dieux seront honorés par les Héros glorifiés et les hommes, les Héros par les hommes et ces derniers honoreront aussi, selon leur mérite *(axia)* leurs égaux qui se seront parés d'une éminente vertu[387]. Aucun honneur ne devra être rendu aux créatures inférieures à la créature humaine, car elles n'ont pas l'intelligence, et seul l'homme qui « ... s'est ... rendu digne d'être recouvré par Dieu est digne de nos hommages »[388]. Ainsi, le cosmos divin est soumis aux lois de la *taxis,* de la *timè* et de l'*axia,* ces gardiennes inflexibles de l'ordre voulu

---

[381] C. C. A. 135, 2—5; C. C. A. M. 257; K. 93, 8—10.

[382] C. C. A. 135, 9; C. C. A. M. 258; K. 93, 15.

[383] C. C. A. 135, 11—13; C. C. A. M. 258 (trad. retouchée); K. 93, 17—20.

[384] C. C. A. 181, 10—11; C. C. A. M. 335 (trad. retouchée); K. 119, 18—20. Cf. aussi C. C. A. 30, 3.

[385] Il semble que lorsqu'Hiéroclès parle du Tout, il emploie souvent l'expression « *todé to pan* », comme si ce Tout tombait sous les sens, était le domaine de l'homme, en tant que corps et âme, mais perçu superficiellement, alors que *kosmos* semble plutôt perceptible à l'âme seule qui a pris conscience de son origine divine, car il est l'oeuvre de l'artisan divin qui le soumet à un ordre qui ne peut être compris que par une âme tournée vers Dieu.

[386] C. C. A. 38, 23; K. 18, 21.

[387] C. C. A. 38, 21 et 22; C. C. A. M. 76; K. 18, 19—20.

[388] C. C. A. 42, 3 et 4; C. C. A. M. 82; K. 20, 13—14.

par le Démiurge, ainsi que le cosmos visible puisqu'il est la réplique, exécutée par la Nature, du cosmos divin. Si le monde visible reproduit le monde divin, il doit être beau, puisqu'il réfléchit la beauté divine[389]; ainsi la valeur esthétique du mot *kosmos* n'est pas douteuse dans le *Commentaire,* mais nous la trouverons plutôt dans des passages où *kosmos* est accompagné du mot *arétè,* avec un sens moral[390].

Hiéroclès dispose en outre de deux composés de *kosmos* pour exprimer l'ordonnance de l'univers : il s'agit de *diakosmèsis* et de *diakosmos. Diakosmèsis,* sinon *diakosmos,* est bien attesté chez Platon[391]. Il ne semble pas que Plotin ait employé ni l'un ni l'autre mot[392], mais Jamblique connaît *diakosmèsis* qui signifie le plus souvent, dans le *De mysteriis,* ordre, ordonnance[393], de même que chez Proclos, qui attribue en outre au pluriel de ce mot le sens de « classes »[394] : il recourt aussi à *diakosmos*[395]. Quant à Hiéroclès, il accorde une certaine importance à ce dernier mot, qui apparaît chez Thucydide avec le sens d'« ordonnance d'un corps de troupes »[396], et désigne chez Aristote l'arrangement de l'univers[397]. Le *diakosmos,* c'est le cosmos par excellence, la parfaite ordonnance de tous les êtres intelligents, car il est *logikos.* Ces êtres intelligents sont revêtus de leur corps lumineux, qui tend vers la matière, mais qui n'est point fait de matière[398]. Le *λογικὸς διάκοσμος* est l'image du démiurge tout entier, c'est-à-dire que cette image va se dégradant, de la première catégorie des êtres intelligents à la troisième, qu'elle devient fragmentaire, mais que ces trois catégories réunies selon l'ordre qui leur a été assigné reconstituent une fidèle image unifiée de l'unique démiurge. Le *kosmos* de la fin du *Timée*[399], qui admettait en lui-même « tous les êtres vivants mortels et immortels », qui était un « vivant visible » enveloppant tous les vivants visibles, « un Dieu sensible formé à la ressemblance du Dieu intelligible » qui était le Ciel, ne s'étend, chez Hiéroclès, qu'aux êtres intelligents créés directement par Dieu et exclut les êtres privés de raison, les créatures sensibles, qui

---

389 C. C. A. 137, 6; K. 94, 17.

390 C. C. A. 72, 1; 87, 13; K. 44, 9—10; 57, 1.

391 Cf. Jens Holt, *Les noms d'action en-ΣΙΣ(-ΤΙΣ)*, Aarhus, 1940, p. 109. — A côté de *διακόσμησις*, Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 88 signale le mot *διοίκησις*.

392 Ils sont du moins absents de l'*Index des mots grecs* de l'édition E. Brehier de Plotin, t. VI, 2ᵉ partie.

393 Cf. *De myst.*, IV, 2 (184, 7) p. 148.

394 Cf. p. ex. Fest., I, p. 54, l. 25 : « Car, par le sommet de leur réceptivité, les classes visibles (*αἱ ... φαινόμεναι διακοσμήσεις*) appellent à elles les puissances invisibles » (*In Tim.*, 1, 25, 25).

395 Cf. *In Tim.*, III, *Ind. Verb.*, s.v.

396 Cf. Thuc., IV, 93.

397 Pseudo Aristote, *De mundo,* éd. W. L. Lorimer, Paris, 1933, VI, 31—33. Cf. Pseudo Aristote, *Du monde,* trad. : Tricot, Paris, 1943.

398 Cf. IVᵉ partie, p. ex. p. 530—531.

399 Cf. *Timée,* 92 c.

ont été façonnées par la Nature[400]. Rappelons ici que le mot *kosmos* peut inclure le monde sensible, chez Hiéroclès, puisqu'il est parfois dénommé « cosmos visible » *(kosmos emphanès)*[401].

On retrouve le *diakosmos* un peu plus bas dans le *Commentaire,* précédé une nouvelle fois de l'adjectif *logikos,* propre à désigner l'ordonnance suprême, celle des Intelligences. Après avoir enseigné que la Loi, c'est « l'intelligence démiurgique, la volonté divine qui produit éternellement toutes choses et qui éternellement les conserve »; que « l'ordre éternel déterminé par la Loi c'est le rang que le Père de toutes choses et le démiurge attribua aux *Dieux Immortels* », Hiéroclès conclut : « effectivement, bien que dans l'ordonnance tout entière des êtres raisonnables, les *Dieux immortels* aient obtenu le premier rang, ils diffèrent entre eux cependant, les uns étant plus divins que les autres »[402]. L'expression « *ὁ λογικὸς διάκοσμος* », entourée ici de références à l'intelligence démiurgique, à la volonté divine, à l'ordre déterminé par la Loi, est réservée aux êtres intelligents et, plus particulièrement, à ceux du plus haut rang. Quant au mot *diakosmèsis,* il est employé une fois par Hiéroclès dans un sens proche de celui de *diakosmos* : « Après l'*ordonnance* des êtres incorporels » (*μετά τὴν ἀσώματον διακόσμησιν*) « vient la nature corporelle remplissant ce monde visible et soumise à l'autorité des essences raisonnables »[403].

Si Hiéroclès n'a pas écrit *μετά τὸν ἀσώματον διάκοσμον*, c'est, apparemment, parce que l'adjectif *logikos* n'est point présent, mais on trouve à sa place *asômatos,* moins « noble », attirant davantage l'attention sur le corps que sur l'esprit. Le *λογικὸς διάκοσμος* est l'ordonnance des êtres intelligents, possède un *συμπεφυκὸς ἄφθαρτον σῶμα*[404], et les classes inférieures des êtres ne sont pas évoquées; mais dans la dernière citation, à *ἀσώματος διακόσμησις* répond *ἡ σωματικὴ φύσις*. Il est fait mention du monde visible et de la subordination de la nature corporelle à l'autorité des essences raisonnables. *Diakosmèsis* désigne bien l'ordonnance des êtres supérieurs, mais une ordonnance qui n'est pas coupée du monde des sens, qui n'est pas tournée seulement tout entière vers Dieu, mais aussi vers la matière. Cette opinion est renforcée par la lecture des autres emplois de *diakosmèsis* dans le *Commentaire.* « ... Le *Serment* lui-même est le gardien de la Loi divine, en tant qu'elle s'applique à *l'arrangement du tout* » (*κατὰ τὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν*)[405]. Le mot « arrangement » convient bien pour traduire *diakosmèsis;* il s'agit de l'arrangement de la masse confuse évoquée par *to pan,* qui contient des éléments à la fois matériels et spirituels. La *diakosmèsis,* l'arrangement, paraît

---

[400] Cf. C. C. A. 82, 8—11; K. 52, 26—28 à 53, 1.
[401] Cf. p. 158.
[402] C. C. A. 28, 16—19; C. C. A. M. 56 (trad. retouchée); K. 11, 3—5.
[403] C. C. A. 136, 8—11; C. C. A. M. 260 (trad. retouchée); K. 94, 7—11.
[404] C. C. A. 28, 2—4; C. C. A. M. 54; K. 10, 15—17.
[405] C. C. A. 37, 5—7; C. C. A. M. 73; K. 17, 12—13.

ainsi inférieure en « dignité » au *diakosmos* qui est l'ordonnance parfaite des êtres spirituels.

Hiéroclès écrit plus loin, à propos du Serment, que « La Tétrade, source de l'arrangement éternel du monde » (*τῆς ἀϊδίου διακοσμήσεως*) « n'est autre que le divin démiurge »[406], alors que le vers d'or 48 porte que la « tétractys est la source de la nature dont le cours est éternel ». L'idée du Serment a entraîné chez Hiéroclès celle d'ordre *(diakosmèsis)* plutôt que celle de nature *(physis)*.

D'autre part la nature, pour Hiéroclès, c'est la puissance qui façonne chaque être privé de raison, qui modèle l'univers apparent[407]. Le mot *physis* fait allusion, pour lui, à une organisation des éléments matériels du monde. *Diakosmèsis* ici lui convient mieux car ce mot peut être employé pour des êtres aussi bien spirituels que matériels, et les animaux participent, en quelque sorte, à la vie divine par la pérennité de leurs genres, créés directement par le démiurge. Enfin, nous lisons dans le *Commentaire* que toutes les parties du monde se séparent, mais qu' « en tant que parties d'un unique univers, elles se rassemblent », et que c'est ainsi, « en étant séparées et reliées à la fois, qu'elles réalisent l'ordonnance et l'organisation complète de l'arrangement divin »[408]. La *diakosmèsis* résulte ainsi d'une *systasis,* autrement dit d'une action de mettre ensemble plusieurs êtres, complétée par une *syntaxis,* c'est-à-dire par une mise en ordre de ces mêmes êtres.

La *θεὶα διακόσμησις* donne ainsi l'impression d'un arrangement d'êtres plus ou moins hétérogènes, et même d'une certaine instabilité, puisque les composantes du cosmos, malgré son unité, se séparent et se rassemblent, tandis que le mot *diakosmos* évoque l'ordre définitif du monde, proche de l'immuable sérénité du Démiurge. Il semblerait donc, d'après l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or,* que la *physis* produisît chaque être privé de raison dans le cadre des genres créés par Dieu; que la *diakosmèsis* désignât l'arrangement des êtres, de préférence des êtres intelligents, sans admettre tout à fait, dans l'ordonnance divine du monde, les êtres matériels, tandis que le *diakosmos* est l'ordre réservé aux êtres les plus proches du Démiurge. Le mot *kosmos* embrasserait quant à lui tous les êtres de l'univers. Ainsi nous sont révélés l'achèvement et la perfection de l'univers. L'accomplissement de la Loi démiurgique, c'est l'achèvement du monde dans la perfection, lié à la hiérarchie des êtres et à leur stabilité. Le monde forme un « système » *(systèma),* un ensemble de plusieurs êtres *(syn-histèmi),* qui pour être parfaitement achevé *(téleion)* doit être organisé; ses parties doivent dépendre les unes des autres et obéir à une loi unique[409]. Ainsi se constitue une gradation ascendante depuis le Tout, qui atteint à la perfection pour aboutir au cosmos.

---

[406] C. C. A. 127, 2 et 3; C. C. A. M. 240; K. 87, 17—18.

[407] C. C. A. 137, 4 ss.; C. C. A. M. 261; K. 94, 15 ss.

[408] C. C. A. 135, 11—13; C. C. A. M. 258 (trad. retouchée); K. 93, 17—20.

[409] C. C. A. 135, 2—5; C. C. A. M. 257 et C. C. A 135, 9—11; C. C. A. M. 257; K. 93, 8—10 et 93, 15—17.

CONCLUSION

LA PERFECTION ET L'HARMONIE DIVINES

Nous voici arrivés bien près de Dieu lui-même; d'ailleurs, le monde apparent n'est-il pas, de l'aveu d'Hiéroclès, modelé par la Nature sur l'harmonie divine?[410]. L'ordre et l'harmonie doivent se retrouver à plus forte raison dans le monde des intelligences, issu directement de la sagesse de Dieu. C'est ainsi que, dans la pensée divine, « l'ordre *(taxis)* groupe en premières, en moyennes et en dernières les manifestations de la sagesse parfaite — car la sagesse n'est sagesse qu'autant qu'elle manifeste dans l'ordre et dans la perfection toutes ses créations, de telle sorte que sagesse, ordre et perfection s'accordent ensemble — » (*ὥστε συνιέναι ἀλλήλαις σοφίαν καὶ τάξιν καὶ τελειότητα*)[411]. Le caractère « artisanal » de la « création » effectuée par le Démiurge est bien marqué par l'emploi du terme *sophia* : si la *sôphrosynè* est la santé de l'esprit, la sagesse opposée à la démence, la *sophia,* qui ne manque pas non plus de mesure, est une science, une sagesse ingénieuse, riche en savoir-faire. Cet aspect pratique de la sagesse démiurgique se trouve pleinement réalisé dans l'harmonie du cosmos. Dès lors, la notion de la perfection divine rejoint celle de la ressemblance avec Dieu (*ὁμοιότης θεῷ*). Saloustios avait déjà déclaré que le bonheur, pour toute chose, étant son intime perfection, « l'intime perfection pour chacune est sa communion avec sa propre cause »[412]. Le cosmos étant parfait doit être étroitement lié à Dieu et s'il est étroitement lié à Dieu, il doit avoir avec lui une profonde ressemblance car, d'après les Pythagoriciens : « il est nécessaire que le semblable aille vers son semblable »[413]. Dès le début de son oeuvre, l'auteur du *Commentaire* établit un lien solide entre la Bonté du Créateur, c'est-à-dire son amour de l'ordre, et la propension qui pousse ses créatures à lui ressembler : « ... Dieu étant essentiellement bon, il crée les premiers par nature les êtres *qui lui ressemblent le plus;* les seconds ceux qui ont avec lui une *ressemblance moyenne,* et les troisièmes et derniers de tous les êtres furent ceux qui ont avec lui *la plus lointaine ressemblance*»[414]. Si l'expression « *ὁμοίωσις θεῷ* » est employée la plupart du temps par Hiéroclès et ses contemporains à propos de la conduite que doit tenir l'homme envers Dieu, dans des textes à valeur moralisatrice, elle peut aussi servir de critère à l'ordre

---

[410] C. C. A. 137, 4 ss.; C. C. A. M. 261; K. 94, 15 ss.

[411] C. C. A. 27, 20 ss.; C. C. A. M. 53; K. 10, 8 ss.

[412] *Des dieux et du monde,* éd. Rochefort, XVI, 1, p. 21.

[413] C. C. A. 31, 19—20; K. 13, 6—8. Il s'agit là d'un aphorisme pythagoricien, dans l'interprétation duquel Aristote semble avoir joué un rôle décisif; cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, 1962, p. 390.

[414] C. C. A. 30, 6—9; C. C. A. M. 59 (trad. retouchée); K. 11, 25—26 à 12, 1—3.

selon lequel doivent être disposées les différentes parties du cosmos et, plus particulièrement les êtres intelligents, créés directement par le Démiurge. D'après l'exemple précédent, il est évident que Dieu voulant créer un monde semblable à lui l'a créé hiérarchisé, en prenant comme point de départ de la hiérarchie sa propre bonté, autrement dit son amour de l'ordre. Plus une créature reste dans l'ordre, à la place qui lui a été assignée par Dieu, plus elle a chance de lui ressembler. Nous savons que l'homme qui se détourne de Dieu, qui meurt à Dieu, n'est plus l'image de son créateur; il est donc l'être intelligent le plus éloigné de Dieu.

Ainsi, connaître exactement la hiérarchie des êtres intelligents qui entrent dans la composition du cosmos revient à mieux connaître Dieu lui-même, puisque cette hiérarchie est son image. En suivant cette série hiérarchique, de ressemblance en ressemblance, on s'élève toujours plus haut, jusqu'au Démiurge. Aussi Hiéroclès peut-il affirmer que c'est « toute cette ordonnance *(diakosmos)* des êtres raisonnables qui ... est l'image du Dieu démiurge tout entier » (*εἰκὼν ὅλου τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ*)[415]. Quant au monde visible, la Nature l'a modelé sur l'harmonie divine « et a réfléchi la beauté divine tantôt d'une ou d'une autre façon, dans toutes les formes répandues dans le monde ... et ces deux états opposés comportent l'un et l'autre quelque trace de ressemblance divine »[416].

Le monde visible est modelé par la Nature sur l'*eumétria* divine, et de même que la séparation et la réunion des espèces intelligentes engendrent un seul cosmos[417], de même, ici-bas, deux états opposés, le mouvement et la stabilité, caractérisent le cosmos sensible qui ressemble à celui des intelligences. Hiéroclès ne dit-il pas que la Nature a rendu cet univers apparent, par analogie avec l'harmonie divine, « de partout diversement semblable à soi-même? »[418].

Le Démiurge a « créé » et par le fait même qu'il est créateur il est en même temps Providence pour conserver sa création. Cette création comporte des bornes à l'intérieur desquelles sont rangées les différentes espèces d'êtres. Si la bonté du créateur s'exerce en faisant régner l'ordre dans la création, les créatures n'atteindront la vertu qu'en restant de plein gré dans les limites qui leur ont été fixées par la Providence. Ceci est particulièrement valable pour l'homme, toujours tenté de se laisser entraîner vers la matière. Sa plus haute vertu, et celle de toutes les créatures, consiste à demeurer immuablement à la place que le Démiurge lui a fixée dans la hiérarchie universelle. Il lui faut pour cela connaître « la mesure de son essence, pour jouir de la perfection de

---

[415] C. C. A. 28, 3 et 4; C. C. A. M. 54 (trad. retouchée). Cf. C. C. A. 136, 6—8; K. 10, 15—17; cf. K. 94, 6—7.

[416] C. C. A. 137, 1—9; C. C. A. M. 261; K. 94, 15—20.

[417] Cf. p. ex. p. 152.

[418] C. C. A. M. 261; C. C. A. 137, 4—6; K. 94, 15—17.

la vertu[419], et se conformer aux lois de la Providence qui amène toutes choses au bien qui s'accorde avec elles »[420].

L'*arétè* nous apparaît alors comme le bien suprême de toute âme humaine, mais aussi de toute créature, et nous la verrions ici volontiers comme la faculté d'adaptation parfaite de l'homme, mais aussi de tous les êtres, à l'harmonie de l'univers tendu vers Dieu[421].

Si l'*agathotès,* la bonté qui crée l'ordre et le fait durer, s'identifie à Dieu, l'*arétè,* l'adaptation à cet ordre divin, est l'apanage de tous les êtres intelligents et de l'âme humaine en particulier.

Néanmoins, l'homme ne possède pas une « vertu » aussi parfaite que celle des autres créatures pourvues de raison : de toutes il est le seul à pouvoir se détourner de Dieu. Aussi convient-il désormais de délimiter exactement la place de l'homme dans l'univers, d'après Hiéroclès, par rapport aux êtres qui lui sont supérieurs et inférieurs, puis de dégager les relations de la Providence avec la liberté humaine comme l'attitude de cette même Providence à l'égard des êtres dépourvus de raison.

---

[419] C. C. A. 184, 6—8; cf. C. C. A. M. 340; K. 121, 12—14.
[420] C. C. A. 184, 11—12; C. C. A. M. 341; K. 121, 17—18.
[421] Cf. la racine *αρ*-adapter, ajuster et plaire : *ἀρέσκω, ἀρετή*.

TROISIÈME PARTIE

LA PLACE DE L'HOMME DANS L'UNIVERS

I. L'HOMME ET LES ÊTRES SUPÉRIEURS

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME EST PLACÉ ENTRE LES DIEUX ET LES ÊTRES PRIVÉS DE RAISON

On connaît l'importance de l'ordre chez les néo-platoniciens; nulle part, peut-être, cette importance n'apparaît aussi évidente que dans le *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens,* dont la cosmologie est dominée par le souci constant de définir très exactement le rang des habitants du monde : des dieux, des héros[1] et des hommes, et les honneurs qui leur sont dus. Un seul être paraît capable de troubler l'ordre de l'univers, de déjouer, par sa complexité, les tentatives de classification trop rigides : l'homme. Depuis que Platon, dans le *Phèdre*[2] a décrit les âmes se bousculant, à la suite des dieux, sur la voûte du ciel, pour contempler, un bref instant, les réalités véritables, et les a montrées retombant, pour la plupart, « comblées d'oubli et de perversion »[3], sur la terre, où elles devront s'implanter dans la semence d'un homme ou même d'un animal, la question a été posée avec acuité de la place et de la dignité de l'homme dans l'univers. Doit-il être élevé au rang des dieux, grâce à son âme; à cause de son corps, faut-il le ravaler au rang des animaux? Ou bien occupe-t-il une situation intermédiaire entre ces deux extrêmes?

Hiéroclès, à la différence des principaux philosophes néo-platoniciens de son temps, Syrianos et Proclos, et plus tard, de Damaskios, préoccupés de problèmes métaphysiques et de théologie, s'intéresse avant tout à l'homme, et même à ses humbles problèmes de tous les jours. Nul mieux que lui n'a essayé de délimiter la place exacte de cet homme, tiraillé entre la divinité et l'animalité. Ni tout à fait dieu, ni démon véritable, mais aspirant à leur ressembler; ni animal, grâce à la partie raisonnable de son âme, mais pouvant au moins lui être comparé lorsqu'il s'abandonne au mal, l'homme, chez Hiéroclès, reste spécifiquement homme. Le caractère réaliste de la doctrine d'Hiéroclès est manifeste dès le début du *Commentaire sur les Vers d'Or.*

Les préceptes de la philosophie pratique doivent être connus avant ceux de la philosophie contemplative : « Il faut donc premièrement devenir homme, et seulement après devenir dieu ... Or, ceux qui veulent progresser avec ordre

---

[1] Pour Hiéroclès, le terme de « Héros » peut désigner tous les êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux, c.à.d. les « Messagers » et les « Génies » en plus des héros. Cf. C. C. A. 41, 10 ss.; K. 19, 22 ss.

[2] *Phèdre,* 248 a et ss.

[3] *Phèdre,* 248 c.

doivent, avant les grandes choses, s'occuper des petites »[4]. C'est dire que l'auteur garde les yeux bien ouverts sur les misères de l'homme, qui est lumière mêlée d'obscurité. « Par son inclination au vice et à l'oubli, l'homme, en effet, s'éloigne de Dieu quelquefois, et ne vit pas toujours en la pensée divine »[5]. On reconnaît sans peine un emprunt au passage du *Phèdre* précédemment cité. Comme chez Platon, l'homme, chez Hiéroclès, est enclin au vice et à l'oubli, il ne peut ainsi « toujours penser à Dieu »[6]; voilà la source de tous ses malheurs. Deux mots : *aei* et *poté,* judicieusement opposés, suffisent à Hiéroclès pour exposer clairement, en une courte formule, la différence essentielle entre l'homme et les dieux d'une part, l'homme et les animaux d'autre part, différence qui justifie leurs places respectives dans la hiérarchie des êtres : l'homme est inférieur aux dieux parce qu'il ne pense pas *toujours* à Dieu[7]; il est supérieur aux êtres privés de raison parce qu'il pense *à un moment donné* à Dieu et que ces derniers ne peuvent y penser. Si l'homme oublie Dieu, sur cette terre, c'est parce que sa raison est étouffée par la matière; son corps périssable[8] emprisonne son âme d'origine divine et peut même causer la mort de cette âme[9]. Déraison, matière, corruption : le *Commentaire sur les Vers d'Or* commence par cette énumération sans fard des maux de la nature humaine dont la philosophie doit la guérir[10].

Les dieux immortels, affranchis de ces servitudes, ne sauraient subir les vicissitudes humaines. Fidèles observateurs du « serment »[11] divin, pensant toujours au dieu démiurge et toujours attachés au bien auquel s'identifie ce dieu suprême, l'impassibilité et l'immutabilité sont leur lot[12]. Reflet de ce serment divin, celui dont se servent les hommes au cours de leur vie terrestre tente de transformer « l'incertitude des décisions humaines en une ferme assurance »[13]. Les âmes humaines sont donc changeantes *(treptas)* et sujettes au trouble *(empatheis)*. Jean Daniélou a signalé l'importance de cette notion de « changement » chez Grégoire de Nysse[14] qui, à l'encontre des penseurs païens, a montré que la mutabilité, le mouvement, sont indispensables à la perfection de l'homme. Mais le changement, chez Hiéroclès, est lié à l'*empatheia,*

---

[4] C. C. A. 23, 7; 9 et 10. C. C. A. M. 42; K. 6, 19; 21—22.

[5] C. C. A. 41, 20. Cf. plus haut, note 3. C. C. A. M. 81; K. 20, 5—6.

[6] C. C. A. 41, 21 et 22. C. C. A. M. 81; K. 20, 6—7. Cf. Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 122.

[7] C. C. A. 41, 22—24; C. C. A. M. 81; K. 20, 7—10.

[8] C. C. A. 21, 2; C. C. A. M. 38; K. 5, 2—3.

[9] Cf. plus loin, p. 169; p. 193.

[10] C. C. A. 21, 2 ss.; cf. C. C. A. M. 37 et 38; K. 5, 1 ss.

[11] Sur ce « Serment », voir C. C. A. 33 ss.; K. 14 ss. le commentaire du vers 2 : « Respecte le Serment ».

[12] C. C. A. 26, 3 ss. C. C. A. M. 50; K. 8, 24 ss.

[13] C. C. A. 34, 15 à 35, 1; C. C. A. M. 69; K. 15, 17—18.

[14] Cf. Jean Daniélou : *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse,* in *Archives de philosophie,* Juillet-septembre 1966 p. 330—337, passim.

et tous deux découlent de la déplorable inclination humaine au mal. Changeantes, « passionnelles », attirées par le mal, les âmes ne peuvent occuper que la dernière place des êtres raisonnables.

En quelques lignes saisissantes, Hiéroclès, s'inspirant d'Héraclite[15], expose la conséquence extrême de tous ces maux : la mort de l'âme. Si les dieux sont appelés « immortels », c'est précisément pour les distinguer des âmes humaines « qui pourraient, à bon droit, être appelées dieux mortels »[16]. Remarquons tout d'abord l'expression : *πρὸς ἀντιδιαστολήν*, qui exprime le caractère littéraire de ce passage : Hiéroclès « distingue par opposition » les dieux immortels des dieux mortels que sont nos âmes. Ce procédé est fréquemment employé par l'auteur lorsqu'il s'agit de déterminer clairement les différences qui séparent deux catégories d'êtres que l'on serait tenté de confondre[17]. Ici, d'un côté, les natures divines sont *ἀθάνατοι*, parce que « jamais elles n'oublient (*μηδὲ ἐν λήθῃ ποτὲ γιγνόμενοι*) ni leur essence propre (*μήτε τῆς ἑαυτῶν οὐσίας*), ni la bonté du père qui les créa » (*μήτε τῆς τοῦ πατρὸς ἀγαθότητος*); de l'autre, « les âmes des hommes pourraient à bon droit être appelées dieux mortels » (*θεοὶ θνητοί*); tantôt en effet l'âme pense à Dieu (*ποτέ νοοῦσα τὸν θεόν*) et à sa dignité propre (*τὴν ἑαυτῆς ἀξίαν*), tantôt non; ainsi les âmes des hommes meurent parfois à « la félicité de la vie divine en s'éloignant de Dieu ». Le procédé de l'*antidiastolè* n'est pas, dans ce passage, trop rigoureusement appliqué; pour éviter la monotonie qu'engendreraient des oppositions de termes très précises, chaque expression de la première partie ne trouve pas toujours son opposé exact dans la seconde; de tels soucis de style ne sont pas rares chez Hiéroclès.

La mort de l'âme humaine, ce « dieu mortel », c'est donc l'oubli de Dieu, et de l'intelligence[18], faculté qui permet à l'homme de penser à Dieu, de percevoir, pour ainsi dire, le monde des intelligibles. L'homme ne pourra retourner à l'intelligence et à Dieu que par l'entremise de la réminiscence[19]. Comment ne serait-il pas le dernier des êtres raisonnables, puisque les autres *logika génè* sont immortels et que l'âme humaine peut mourir « autant qu'il est possible à une essence immortelle de participer à la mort, non point en cessant de vivre, mais en échappant au bonheur de bien vivre? »[20] Hiéroclès, pour expliquer la déchéance de l'humanité, reprendra l'idée que l'homme est « le dernier des êtres raisonnables »[21]. Utilisant à nouveau le procédé de l'*antidiastolè,* il opposera l'homme aux dieux immortels et aux Héros glorifiés qui lui

[15] Cf. Mullach, édit. du *Comm. des V. d'Or*, p. 26, notes, l. 7 ss. Cf. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 35 et suiv.
[16] C. C. A. 26, 7—19; cf. C. C. A. M. 50, 51; K. 9, 1—14. Cf. J. Pépin, ibid., p. 45.
[17] Cf. p. ex. C. C. A. 44, 4 ss.; 137, 20—21 à 138, 1 ss.; etc...; K. 21, 17 ss.; 95, 9—12.
[18] C. C. A. 26, 19; K. 9, 14.
[19] C. C. A. 27, 1; K. 9, 17.
[20] C. C. A. M. 51; cf. C. C. A. 26, 16—19; K. 9, 11—14.
[21] C. C. A. 137, 20; C. C. A. M. 262; K. 95, 9—10.

sont supérieurs d'une part, aux animaux sans raison et aux plantes[22] qui lui sont inférieurs d'autre part, et il sera amené à évoquer une nouvelle fois la mort de l'âme, sans la nommer explicitement[23]. Nous connaissons les forces qui maintiennent la cohésion de l'univers et l'harmonie de ses parties entre elles.

Quelle est donc la place de l'homme dans cet univers si bien réglé? La nature étant homogène, « dès que l'on pense aux genres extrêmes, les genres intermédiaires se présentent en même temps à l'esprit »[24]. Le vide entre le ciel et la terre doit être comblé[25]. Puisque, nous l'avons vu, l'homme tend à la fois vers la divinité et l'animalité, logiquement, il ne peut trouver place qu'entre ces deux extrêmes[26]. L'homme constitue ainsi un « milieu » entre les êtres doués de raison et ceux qui en sort privés. De déduction en déduction, Hiéroclès est arrivé nécessairement à cette certitude, car il est sûr de lui. Le passage « *Μεσότης δὲ τῶν οὕτω διεστηκότων ὁ ἄνθρωπος ἐνορᾶται, ἀμφίζιός τις ὤν, καὶ ἔσχατος μὲν τῶν ἄνω, πρῶτος δὲ τῶν κάτω* »[27] peut bien, par l'allure générale de la phrase, par des similitudes de vocabulaire, par la rigueur toute mathématique de l'expression (*μεσότης, ἔσχατος μὲν τῶν ἄνω, πρῶτος δέ τῶν κάτω*) laisser prévoir la « manière » de Pascal, constituer une ébauche du célèbre extrait des *Pensées* : « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout »[28]; il y a loin de la tranquille assurance d'Hiéroclès qui, dans un univers bien délimité, rigoureusement hiérarchisé, occupe la place qui lui est assignée et ne saurait en occuper une autre, à l'angoisse qui étreint Pascal en contemplation devant l'univers : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie »[29]. La démarche de la pensée n'est d'ailleurs pas la même chez les deux auteurs : chez Hiéroclès, l'homme « est vu » dans le monde comme par un observateur objectif qui constate sa position de « médian » entre le ciel et la terre[30], il est inséré dans un monde organisé (*ἐν-ορᾶται*); chez Pascal, au contraire, c'est l'homme qui contemple « la nature entière dans sa haute et pleine majesté », qui s'effraie de soi-même en se considérant « entre ces deux abîmes de l'infini et du néant », et qui tremble « dans la vue de ces mer-

[22] C. C. A. 138, 8—9; C. C. A. M. 263; K. 95, 19—20.
[23] C. C. A. 138, 5 ss.; C. C. A. M. 263; K. 95, 16 ss.
[24] C. C. A. M. 258; cf. C. C. A. 135, 15; K. 93, 21—22.
[25] Cf. Platon, *Timée*, 31 b, c.
[26] C. C. A. 137, 14—15; K. 95, 3—4.
[27] C. C. A. 137, 14—16; K. 95, 3—5.
[28] Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, 1962, 390, p. 216.
[29] Pascal, ibid., p. 221. Il faut lire ici les lignes écrites par J. Bidez in *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1956, p. 60; à propos du début du *Discours de Julien empereur sur Hélios-Roi*, cf. *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, tome II, 2e partie, éd. et trad. Christian Lacombrade, Paris, 1964, p. 100.
[30] C. C. A. 137, 14 et 15; K. 95, 3—4.

veilles »[31]. La subjectivité, le lyrisme de Pascal sont absents du texte d'Hiéroclès. Et pourtant, malgré les apparences, c'est l'homme de Pascal qui, surmontant son effroi, brisera les murs de « son petit cachot »[32] et qui, jamais satisfait, s'élancera sans trêve à la conquête d'un univers dont il aura apprécié l'infinie grandeur, alors que l'homme d'Hiéroclès, à l'abri dans son monde clos, se complaira dans la contemplation rassurante de l'ordre immuable qui y règne et auquel, prisonnier consentant, il est soumis[33].

Cependant, toute relativité ne semble pas absente de l'univers d'Hiéroclès. Si, selon les vigoureuses antithèses de Pascal, l'homme est « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout »[34], déjà, chez Hiéroclès, il est le premier ou le dernier suivant la perspective de l'observateur[35]. Mais cette relativité, chez le néo-platonicien, est rassurante : elle renforce la cohésion et l'homogénéité de l'univers : l'homme est ainsi *amphibios*[36], il vit dans deux éléments, au ciel et sur la terre qui, par son intermédiaire, sont reliés entre eux : en lui coexistent le dernier des êtres supérieurs et le premier des êtres inférieurs; il n'y a pas, à proprement parler, continuité entre le monde de l'intelligence et le monde des sens, mais il y a des rapports. Etant *amphibios*[37], l'homme peut, par l'acquisition ou la perte de l'intelligence, se tourner avec empressement aussi bien vers la ressemblance de Dieu que de l'animal[38]. Ainsi, *amphibios,* qui exprimait en premier lieu la double position de l'homme dans le monde, traduit à présent son attitude morale, sa position entre le vice et la vertu[39]. Jean Daniélou[40], après avoir montré que Grégoire de Nysse place l'homme « à la frontière (*μεθόριος*) de deux réalités, l'une intellectuelle, incorruptible, l'autre corporelle, matérielle (*ὑλώδης*), irrationnelle (*ἄλογος*) »[41], ajoute : « L'expression est chez Plotin » (*Enn.* IV, 2). Mais elle est aussi chez Hiéroclès : « L'homme est à la frontière (*ἐν μεθορίῳ*) de ce qui est inaccessible au mal et de ce qui n'est pas susceptible de vertu. Il se trouve ainsi « ambigu » (*ἐπαμφοτερίζει*) dans ses dispositions » ...[42]. Partant d'un texte de Platon, Marguerite Harl a précisé la délicate notion de

[31] Pascal, op. cit., 390, p. 214.
[32] Pascal, op. cit., 390, p. 216.
[33] L'ordre du monde est imposé par la Loi. Cf. C. C. A. M. p. 56 ss. = C. C. A. 28, 12—14; K. 10, 26—28.
[34] Pascal, op. cit., 390, p. 216.
[35] C. C. A. 137, 15—16; K. 95, 4—5.
[36] C. C. A. 137, 15; K. 95, 4.
[37] C. C. A. 145, 14; K. 100, 6.
[38] C. C. A. 145, 13—14; K. 100, 4—5.
[39] A propos d'*amphibios,* cf. W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes,* in *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin, 1966, p. 43.
[40] Jean Daniélou, ibid. p. 399.
[41] Dans le *De anima et Resurrectione* de Grégoire de Nysse, *P. G.* XLIV, 109, A.
[42] C. C. A. 142, 12 et 13; K. 98, 3—5.

méthorion[43]; ce mot, « d'après les éléments qui le constituent » désignerait un « no man's land », indiquerait « que le sujet participe par contact aux deux réalités opposées entre lesquelles il se situe ». Hiéroclès, dans le passage auquel Jean Daniélou fait allusion[44], supposant connue la disposition *(diataxis)* des êtres incorporels et corporels, en déduit que l'on doit « exactement connaître aussi quelle est l'essence de l'homme et quels sont les maux qui peuvent le troubler »[45]; pour cela on doit encore savoir : *ὅτι ἐν μεθορίῳ ἐστὶ τῶν τε ἀπτώτων εἰς κακίαν, καὶ τῶν πρὸς ἀρετὴν οὐ πεφυκότων ἀνάγεσθαι*[46]. La manière dont s'exprime Hiéroclès est remarquable : les deux mots : « *κακία* » et « *ἀρετή* » sont intentionnellement rapprochés, mais ces deux contraires sont incompatibles; le montrent bien les deux expressions négatives qui précèdent chacun d'entre eux : « *τῶν τε ἀπτώτων* » d'une part, « *οὐ πεφυκότων ἀνάγεσθαι* » d'autre part; l'espace est grand entre « *κακία* » et « *ἀρετή* » et ne peut être franchi par les détenteurs de la seule *κακία* ou de la seule *ἀρετή*; mais « *ἐν μεθορίῳ* », dans le « no man's land », prend place l'homme, et « *il participe par contact* aux deux réalités opposées entre lesquelles il se situe ... », c'est-à-dire au mal et à la vertu.

Jean Daniélou, à propos d'un passage du dialogue : *Sur l'âme et la résurrection* de Grégoire de Nysse, qu'il a ainsi interprété : « En tant que l'âme est frontière (*μεθόριος*), elle se trouve par nature (*φύσει*) inclinée vers chacun des contraires; mais par le choix (*χρήσει*), elle décide en faveur du bien ou du mal », a écrit : « Le texte paraît impliquer que l'âme se trouve aux confins de deux ordres de réalité, non plus pour établir entre eux une continuité, mais pour faire entre eux un choix ... Envisagés dans cette perspective, en fonction de l'orientation et de la liberté, les deux mondes aux confins desquels se trouve l'homme ne sont plus deux réalités complémentaires qu'il doit unir, mais deux mondes opposés entre lesquels il doit choisir »[47]. Cette réflexion peut, en partie, être appliquée au texte d'Hiéroclès : le chapitre du *Commentaire sur les Vers d'Or* qui contient le passage examiné traite précisément de la liberté de l'homme, et un peu plus loin, en un mouvement semblable à celui du début du chapitre, Hiéroclès dira : « Celui-là donc qui connaît l'essence de la nature humaine sait aussi comment les hommes choisissent eux-mêmes et

---

43 Marguerite Harl : *Adam et les deux arbres du paradis (Gen. II—III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος — μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie pour une histoire de la doctrine du libre-arbitre,* dans *Recherches de Science religieuse.* Tome L, 1962, p. 323, 324. Voir aussi l'étude du mot *méthorios* chez Grégoire de Nysse par J. Daniélou *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden, 1970, p. 116—132; cf. surtout 116—117.

44 Cf. plus haut, notes 39 et 40.

45 C. C. A. M. 270, 271. Cf. C. C. A. 142, 9 ss.; K. 97, 20 ss.

46 C. C. A. 142, 12, 13; K. 98, 3—4.

47 Jean Daniélou, *La notion de confins (Methorios) chez Grégoire de Nysse, Recherches de Science religieuse.* Tome XLIX, année 1961, p. 171, 172. Cf. *De anima et Resurrectione, P. G.* XLIV, 57 c.

librement leurs maux, et comment ils deviennent, grâce à leur libre choix, malheureux et misérables »[48].

Parce qu'il est *méthorios,* l'homme, chez Hiéroclès, doit donc opérer un libre choix entre le monde de la vertu et celui du mal. Certes, ces deux mondes ne sont pas « deux réalités complémentaires », mais opposées; c'est cependant à l'intérieur de l'homme considéré comme *méthorios* qu'ils sont en contact; en l'homme s'établit une cohabitation entre le mal et la vertu, l'un prenant parfois le pas sur l'autre et réciproquement; certaines actions humaines ne sont-elles pas inspirées à la fois par le désir du bien et par celui du mal, à tel point qu'il est parfois difficile d'élucider l'intention de l'auteur? On peut dire que le bien et le mal sont le plus souvent mêlés dans l'âme humaine, et que rares sont les cas où l'homme établit une nette différence entre eux. N'existe-t-il pas ainsi une frontière indécise entre ces deux mondes faits pour s'exclure, précisément un « no man's land », un terrain neutre où le bien et le mal, sans fusionner, se touchent? L'essence de l'homme, ajoute Hiéroclès, « *ἐπαμφοτερίζει ταῖς σχέσεσιν* »[49], c'est-à-dire qu'elle est en contact (*ἐπι-*) avec ces deux mondes à la fois (*ἄμφω*), que dans ses oscillations entre les deux extrêmes[50], elle parcourt la zone intermédiaire entre *ékei* et *entautha,* le ciel et la terre, où les attractions de la vie heureuse, « intelligente » *(noéran)*[51] vouée au bien, et de la vie qui s'attache aux troubles des sens, encline au mal, s'exercent à la fois; au point neutre où s'équilibrent ces deux attractions, l'homme, véritablement, *épamphotérizei,* hésite entre les deux mondes; il ne tombera vers l'un ou vers l'autre que par un acte de sa volonté libre, sans pouvoir d'ailleurs se dégager complètement ni de l'attrait de l'un ni de celui de l'autre[52], car « les dieux sont les possesseurs les plus élevés de la vertu »[53]; l'homme n'atteindra jamais la perfection, le *télos;* il est voué aux états intermédiaires, à la « médiocrité ».

Le terme de *méthorios*[54], appliqué à l'homme, nous paraît donc avoir, chez Hiéroclès, un sens « spatial », qui n'exclut pas un sens « existentiel »[55], d'autant plus que l'homme est qualifié de *méthorios* entre des êtres « qui ne peuvent tomber dans le mal » et d'autres « qui jamais ne peuvent par nature s'élever jusqu'à la vertu »[56], localisés, les uns au ciel, les autres sur la terre. La pré-

[48] C. C. A. M. p. 276. Cf. C. C. A. 146, 1—4; K. 100, 6—9.
[49] C. C. A. 142, 13—14; K. 98, 4—5.
[50] C. C. A. 142, 14 et 15; K. 98, 5—6.
[51] C. C. A. 142, 14; C. C. A. M. 271; K. 98, 6.
[52] Cf. C. C. A. 86, 11; K. 56, 4.
[53] P. C. van der Horst, op. cit., p. 31.
[54] On trouve une autre fois le terme de *méthorios* en C. C. A. 122, 10—13 à 123, 1—5; K. 85, 2—9.
[55] Cf. Jean Daniélou, *La notion de confins (Methorios) chez Grégoire de Nysse, Recherches de Science Religieuse,* tome XLIX, année 1961, p. 172.
[56] C. C. A. 142, 12 et 13; K. 98, 3—4.

cision « spatiale » est d'ailleurs donnée aussitôt après, puisque, « médian » par essence, l'homme « oscille » entre là-haut et ici-bas[57].

Il importe donc d'essayer de délimiter le plus nettement possible la place exacte de l'être instable qu'est l'homme, exposé, plus qu'aucun autre, à être confondu avec l'un des deux extrêmes entre lesquels il balance ainsi. Il constitue un lien entre les êtres doués de raison et ceux qui en sont privés; si l'amour-propre humain répugne à l'assimiler à l'animal, la tentation plus séduisante existe d'en faire un dieu. Mais, nous l'avons déjà dit, il n'est pas dans la nature de l'homme d'atteindre la perfection. L'âme humaine peut mourir à Dieu lorsqu'elle se détourne de lui; en revanche, les *Dieux immortels* « jamais ... ne meurent à la félicité de la vie divine, jamais ... n'oublient, ni leur essence propre, ni la bonté du père qui les créa »[58].

---

[57] C. C. A. 142, 14 et 15; C. C. A. M. 271; K. 98, 5—6. — Ni dans le codex 214, ni dans le codex 251, de la *Bibliothèque* de Photios, il n'est fait allusion à la médiété de l'homme entre les êtres matériels et les êtres spirituels. On ne peut tirer aucune conclusion de cette lacune. Thomas Hägg, dans *Photios als Vermittler antiker Literatur*, Uppsala, 1975, a montré que Photios extrait de ses lectures « un ou deux thèmes, et qu'il passe les autres sous silence » (p. 199), aussi bien dans ses *rapports* que dans ses *extraits*. Ainsi, même « une oeuvre complexe peut, de déroutante façon, être représentée par une seule de ses composantes » (p. 201). Cf. surtout la conclusion de l'ouvrage de Hägg, p. 195—204.

[58] C. C. A. M. 50, Cf. C. C. A. 26, 7—10; K. 9, 1—5.

CHAPITRE II

LES DÉMONS-INTERMÉDIAIRES

Entre les deux mondes si différents des hommes et des dieux, Platon, principalement dans le *Banquet,* avait établi des êtres intermédiaires, « les démons ». « Situés entre deux mondes, ils comblent l'abîme qui les sépare et parviennent ainsi à les relier. Grâce à eux, les immortels rejoignent les mortels, et les contraires trouvent le point de contact par où s'établira la communication »[59]. De même que l'homme comble le fossé entre les êtres raisonnables et les êtres dépourvus de raison, de même, « dans l'intervalle qui sépare les *Dieux Immortels* de ceux que nous avons appelés *Dieux mortels,* il faut qu'il y ait nécessairement une autre espèce de Dieux, plus estimables que les hommes mais moins élevés que les *Dieux Immortels,* par l'intermédiaire desquels les deux extrêmes se rattachent de telle sorte que la totalité de la puissance raisonnable qui organise le monde soit elle-même coordonnée en beauté »[60]. Pour exprimer la nécessaire coordination entre les composantes de l'univers, Hiéroclès se sert d'ailleurs des mémes termes que ceux du Banquet de Platon: « *ὥστε τὸ πᾶν ... αὐτὸ ἑαυτῷ συνδεδέσθαι* ». Les démons constituent une catégorie de dieux complexe. Hiéroclès, dans son exposé sur les *Héros glorifiés,* nous avertit que ces étres médians peuvent prendre différentes dénominations: « On a aussi l'habitude de les appeler *bons génies, daimonas agathous,* car ils ont la connaissance et la science des lois divines. Parfois aussi, on leur donne le nom de *Messagers, angélous,* car ils nous manifestent et nous transmettent les principes à suivre pour une vie bienheureuse. Souvent aussi, en nous servant de ces trois appellations, nous répartissons en trois classes tous ces êtres moyens, et nous appelons *Messagers* ceux qui sont les plus près des êtres célestes, *Héros* ceux qui sont contigus aux créatures terrestres, et *Génies* ceux qui se tiennent à une égale distance de ces deux extrêmes; c'est ce que souvent fait Platon. Quelques autres enfin ne donnent qu'un de ces trois noms à ces êtres moyens, et ils les appellent tous ou *Messagers,* ou *Héros,* ou *Génies,* pour les raisons que nous avons exposées. C'est ce que fit l'auteur de ce poème qui appela du seul nom de *Héros glorifiés* tous ces êtres moyens »[61]. Nous retiendrons de ce passage que, d'après Hiéroclès, ces

---

[59] Joseph Souilhé, *La notion Platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialoques,* Paris, 1919, p. 198. Cf. *Le Banquet,* 202 e, 203 a.

[60] C. C. A. M. 52, C. C. A. 27, 2 ss.; K. 9, 18 ss.

[61] C. C. A. M. 79, 80. C. C. A. 41, 3 ss.; K. 19, 14 ss. Il faut noter que Platon n'emploie pas le terme d'*angélos* dans le sens « philosophique » d'être intermédiaire, le plus près des êtres célestes, comme semble l'affirmer Hiéroclès. Ce mot est absent du *Lexique* de Platon, d'Édouard Des Places, Paris, 1970.

êtres intermédiaires, pour les uns sont *à la fois* et des Messagers, et des Démons, et des Héros; que d'autres, dont Platon, les divisent en trois classes, celle des Messagers, celle des Démons et celle des Héros; que d'autres enfin les appellent *tous* ou Messagers, ou Génies, ou Héros. C'est la dénomination « moyenne » de Démons qu'utilise Hiéroclès lorsqu'il oppose ces dieux médians aux hommes. Si l'homme est nettement séparé des dieux par une catégorie d'êtres intermédiaires, il est en contact avec ces mêmes êtres; *certains hommes ne pourraient-ils pas alors devenir des démons?*

Hiéroclès, à plusieurs reprises, a soin de préciser quelle différence existe entre les hommes et les « intermédiaires », et leur rang respectif. Ainsi, par leur « état de connaissance » (de Dieu) « qui ne cesse jamais, les intermédiaires sont supérieurs aux hommes »[62]; les *Héros* qui constituent, « entre tous les êtres raisonnables, l'espèce intermédiaire », sont placés avant les hommes[63]. L'homme « est inférieur aux êtres qui pensent toujours à Dieu, parce qu'il lui arrive de n'y point penser »[64]. « Il ne peut non plus faire usage de son intelligence d'une façon continue, bien qu'il le puisse d'une façon qui ne demeure pas immuable, car il serait alors placé au rang des Messagers... »[65]; il est « inférieur par nature aux *Dieux Immortels* et aux *Héros glorifiés,* c'est-à-dire aux deux genres d'êtres supérieurs et moyens qui le précèdent dans l'ordonnance du monde »[66]. On voit fort bien, par les deux précédentes citations, qu'Hiéroclès emploie indistinctement les termes de *Messagers* et de *Héros glorifiés* pour désigner l'ensemble des êtres intermédiaires. Enfin, « les êtres qui par leur rang précèdent nos amis sont estimables par nature : en haut, ce sont les Dieux et les Héros; ici-bas, ce sont nos pères et nos proches parents, qui nous offrent dans une nature mortelle les images de notre famille immortelle »[67]. Dans cette dernière citation, remarquons que les Héros, au sens large, sont comparés à nos « proches parents »; il ne paraît donc pas impossible que l'homme puisse devenir l'un d'eux. Hiéroclès, en effet, nous prescrit d'honorer « uniquement les êtres qui nous sont supérieurs par nature, et ceux qui, tout en étant nos égaux, se sont parés d'une éminente vertu »[68]. Il existe donc des êtres qui sont nos égaux par nature, mais qui nous surpassent par une vertu acquise. De tels hommes peuvent-ils devenir des démons? L'auteur développe la même idée un peu plus loin : Quand l'homme a fui « l'abaissement que lui vaut la matière ... il reprend sa place dans le choeur des Dieux. Alors celui qui s'est ainsi rendu digne de ce divin accueil n'est plus indigne de nos hommages, car il a relevé et orné, en participant à l'essence

---

[62] C. C. A. 27, 10—11; C. C. A. M. 52; K. 9, 27—28.
[63] C. C. A. 38, 4—5; C. C. A. M. 75; K. 18, 1—2.
[64] C. C. A. 41, 22—23; C. C. A. M. 81; K. 20, 7—9.
[65] C. C. A. 138, 1—2; C. C. A. M. 262 et 263; K. 95, 11—13.
[66] C. C. A. 138, 5; C. C. A. M. 263; K. 95, 15—16.
[67] C. C. A. 50, 5 ss.; C. C. A. M. 97; K. 26, 5 ss.
[68] C. C. A. 38, 21—22; C. C. A. M. 76; K. 18, 19—20.

de ce qu'il y a de meilleur, l'égalité de nature qu'il avait avec nous. Il convient en effet que tout homme qui aime Dieu honore aussi tous les êtres qui ont quelque ressemblance avec la Divinité, soit qu'ils possèdent cette ressemblance, de toute éternité, soit qu'ils ne l'aient acquise que depuis quelque temps. Tel est le cas des hommes qui se sont signalés par leur vertu »[69]. Le problème est ici encore plus nettement posé : *Y a-t-il des hommes qui peuvent s'élever au-dessus de leur état et entrer dans la catégorie des êtres intermédiaires?*

A la suite de R. Heinze et d'O. Reverdin[70] on avait pu croire que les anciens pythagoriciens n'avaient accordé que très peu d'importance au *daimôn,* mais M. Détienne, étudiant la notion de *daimôn* dans le pythagorisme ancien, s'élève avec vigueur contre cette croyance et n'hésite pas à déclarer : « Dès les premiers mots de ce travail, nous voulons apporter un démenti à ce qu'écrivait naguère O. Reverdin dans son beau livre sur *La Religion de la cité platonicienne* : « Aucun indice ne permet de supposer que les Pythagoriciens anciens aient professé une démonologie »[71]. Sans nous étendre sur l'ouvrage de M. Détienne qui démontre quelle importance avait, au contraire, pour les anciens pythagoriciens, la notion de *daimôn,* nous en retiendrons ici un passage consacré à Pythagore lui-même : « Un des témoignages les plus importants sur la « démonologie » pythagoricienne est assurément le fragment du *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* d'Aristote, qui nous apprend que « certains de ses disciples mettaient Pythagore aux côtés des dieux, en tant que démon bon et plein d'amour pour les hommes » tandis que « d'autres le tenaient pour un des démons qui habitent la lune ». Nous savions par d'autres textes que Pythagore, selon la plupart de ses disciples, était plus qu'un homme et que, sans être un dieu, il appartenait, selon certains, à une catégorie médiane, celle des démons[72]. Déjà Georges Méautis, dans ses *Recherches sur le Pythagorisme,* avait écrit : « Chaque homme possède un daïmon, donc une partie de son âme immortelle, non sujette à la corruption. Mais si chaque homme *a* un daïmon, il n'*est* pas nécessairement un daïmon. La plupart ne se doutent même pas de l'existence en eux-mêmes de cet élément divin et permanent. Suivant les propres paroles de Plutarque, ils sont « tout à fait plongés dans leur corps ». Il est d'autres hommes, au contraire, chez qui le daïmon commence à s'éveiller; ils deviennent conscients de leur daïmon qui, dès lors, peut faire entendre sa voix. Tel était, par exemple, Hermodore de Clazomène. Ces êtres intermédiaires entre les hommes ordinaires et les daïmons propre-

[69] C. C. A. 42, 1 ss.; C. C. A. M. 81 et 82; K. 20, 11 ss.

[70] R. Heinze, *Xenocrates,* Leipzig, 1892. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne,* Paris, 1945.

[71] M. Détienne, *La notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien,* p. 19. Paris 1963. Cf. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne,* Paris, 1945, p. 132.

[72] M. Détienne, ibid., p. 93 et les notes 1 à 4.

ment dits, jouissent d'une conscience plus vaste, possèdent une intuition, des pouvoirs qui sembleraient extraordinaires à un homme ordinaire ... »[73].

M. Détienne a lui aussi effectué cette distinction entre *avoir* et *être* : « Reprenons encore une fois le bref article du *Catéchisme des Acousmatiques* : « *τί ἄριστον; εὐδαιμονία* ». Le « bonheur » a deux aspects, pourrions-nous dire : d'abord *avoir* un bon démon, ensuite *être* un bon démon. Mais comme, pour le composé grec, seule la première valeur est attestée dans la tradition, nous ne pouvons condenser les deux significations en un seul signe. Toute notre recherche cependant nous a montré qu'il y avait passage de la signification, *avoir un bon démon* à celle *d'être démon*. Nous avons appelé cette dernière signfiication eschatologique. Mais, comme nous l'avons noté, la mort n'est pas condition nécessaire, elle est circonstance générale. S'il fallait une preuve, Pythagore, démon vivant, nous la fournirait. L'exégète du *Cratyle* « est, sur ce point très précis : « *pendant la vie ou après la mort* », l'*ἀγαθός ἀνήρ* est *δαίμων*, ou plutôt « devient » (*γίνεται*) démon. La nuance n'est pas artificielle, car elle marque justement le passage de la première signification à la seconde : si, d'après la première, le *δαίμων* est l'être vivant à l'intérieur d'un homme, d'après la seconde, il est l'homme tout entier. Et le passage de l'une à l'autre va dans le sens d'une *réalisation* : on devient son démon, on s'identifie à lui »[74].

Il semble bien, cependant, au moins dans l'état actuel de nos connaissances, qu'après Hésiode c'est Platon qui a le premier développé avec quelque ampleur la notion de *daimôn*. Olivier Reverdin, dans *La religion de la cité platonicienne,* a particulièrement étudié la démonologie de Platon[75]. Pour ce dernier, devenir un démon, c'est à n'en pas douter la plus haute récompense à laquelle puisse aspirer le juste. Mais elle est réservée à un très petit nombre. Seuls, en effet, les philosophes peuvent parvenir à la libération complète et définitive de toute contrainte corporelle, a écrit O. Reverdin à propos du mythe du *Phédon*[76]. « *A partir du Phédon au moins, Platon n'a cessé de professer que certaines âmes d'élite pouvaient s'élever définitivement au-dessus de la condition humaine;* à partir de la *République,* il a assimilé ces âmes à des démons et demandé que la cité leur accordât des honneurs religieux. Quant au commun des citoyens, ils demeurent soumis au cycle de la palingénésie dont.

[73] Georges Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*. Université de Neuchâtel. Recueil de travaux publiés par la faculté des lettres. 9e fasc., 1922, p. 98—99. Georges Méautis, dans ce texte, fait allusion au mythe de Timarque, contenu dans le *De genio Socratis* de Plutarque. Cf. Guy Soury, La *démonologie de Plutarque, Essai sur les dées religieues et les mythes d'un platonicien éclectique,* Paris, 1942, p. 156 et 157.

[74] M. Détienne, op. cit., p. 112. Cf. Platon, *Cratyle,* 398 b—c.

[75] Avant O. Reverdin, on peut citer Léon Robin dans : *La théorie platonicienne de l'amour,* Paris, 1964, p. 11 ss.

[76] O. Reverdin, ibid., p. 147. Cf. *Phédon,* 114 b—c.

on l'a vu, les *Lois* admettent l'existence au même titre que la *République*. Il n'y a pour eux ni salut définitif, ni libération complète des liens du corps »[77].

« On peut maintenant se demander de quelle manière Platon se représentait les morts « démonisés ». S'il était permis de commenter la *République* et le *Cratyle* au moyen du *Timée*, la réponse serait facile : il ne s'agirait pas pour l'homme d'être transformé en démon, mais plutôt de réaliser[78] intégralement son démon ... Mais la *République* et le *Cratyle* étant passablement antérieurs au *Timée*, il faut se garder d'une interprétation trop schématique. Si la doctrine du démon tutélaire contient en germe celle de l'âme démonique, il n'en demeure pas moins que, dans le *Phédon* et la *République*, le démon est conçu comme extérieur à l'âme, qu'il quitte après le jugement, pour ne la retrouver qu'au moment du choix des vies lors de la palingénésie ...[79]. A s'en tenir strictement aux textes de la *République*, le mort ne saurait devenir un démon parce qu'il se serait identifié avec son démon tutélaire. *Il semble donc que l'assimilation systématique des âmes des morts aux démons soit postérieure à Platon* »[80].

O. Reverdin a su définir avec bonheur le caractère essentiel du « démon » chez Platon, malgré la complexité de la notion de *daimôn* : « Pourquoi Platon a-t-il désigné sous ce nom de démon certaines divinités, les morts divinisés, les génies tutélaires, la partie divine de l'âme et les pasteurs divins de l'âge de Cronos? ... Et en quoi les *δαίμονες* se différencient-ils des deux autres catégories de divinités auxquelles Platon à plusieurs reprises les oppose : les *θεοί* qui leur sont supérieurs, et les *ἥρωες* qui leur sont inférieurs? La réponse à cette question, on la trouve dans un passage célèbre du *Banquet* »[81]. Après avoir cité ce passage, O. Revendin en tire les conclusions suivantes : « Le héros n'est pas un intermédiaire ... *Le démon, en revanche, est essentiellement un intermédiaire et un intercesseur.* Qu'il s'agisse du génie tutélaire commis à notre garde, de la partie divine de l'âme, du « démon » de Socrate, des divins pasteurs préposés sous le règne de Cronos à la garde des espèces vivantes, ou d'une divinité comme Eros, c'est toujours ce caractère qui prédomine. En outre, ils appartiennent au ciel, font partie de la suite des Olympiens dont ils sont parfois les messagers »[82]. Les successeurs de Platon n'auront plus

---

[77] O. Reverdin, ibid., p. 148. C'est nous qui soulignons.

[78] Cf. M. Détienne, op. cit., p. 112.

[79] Cf. M. Détienne, ibid., p. 125. « Dans la pensée religieuse du pythagorisme ancien, le *δαίμων*, s'il est intérieur à l'être humain, est aussi extérieur à son corps; il fait partie du monde extérieur. Il est à la fois intérieur et extérieur. Même en tant que principe divin intérieur, *δαίμων*, dans la pensée religieuse des Pythagoriciens, est une force objective et peut entrer dans le monde extérieur. »

[80] O. Reverdin, op. cit., p. 138, 139. C'est nous qui soulignons.

[81] O. Reverdin, ibid., p. 136. Cf. Platon, *Apol.*, 28 a; *Resp.*, 392 a; *Phaedr.* 246 e; *Crat.*, 397 d. *Tim.*, 40 d—e; *Leg.*, 717 b; 738 d, 801 e, 818 c, 848 d, 906 a.

[82] O. Reverdin, ibid., p. 137, 138 (c'est nous qui soulignons). Cf. M. Détienne, op. cit. sur le démon comme intermédiaire, p. 131, 132; 135, 136, 137, 138.

qu'à développer tel ou tel point de la doctrine du maître, en s'inspirant principalement du passage du *Banquet*[83] qui trace, pour la postérité, l'essentiel du portrait du *daimôn*. L'*Epinomis*, qu'il soit ou non de Platon, opère une distinction entre les démons et les génies de l'air; ces êtres sont accessibles à la souffrance[84]. Xénocrate, disciple de Platon et successeur de Speusippe à la tête de l'Académie, aurait sinon donné le premier une place aux démons dans la pensée philosophique, du moins rédigé le premier un ouvrage étendu à leur sujet, les divisant en démons tantôt bienveillants, tantôt maléfiques.

Bien plus, d'après certains platoniciens, l'homme pourrait non seulement devenir un démon, mais même un dieu! Georges Méautis conclut ainsi son étude de trois mythes de Plutarque : « Puisque l'homme, en se débarrassant de ce qu'il y a en lui de périssable, peut devenir un daïmon, le daïmon, à son tour, peut-il devenir un dieu? Les pythagoriciens n'ont pas hésité à l'affirmer et l'on retrouve cette théorie exposée très nettement dans le *De Iside et Osiride* de Plutarque et, en termes plus voilés, dans le *De Facie*. On la retrouve aussi dans le *De defectu oraculorum*[85]. Dans ce dernier comme dans le *De Facie*, il semble que seul un petit nombre de daïmons ont pu subir cette transformation[86]. Cette théorie de la *μεταβολή*, de la transformation des âmes humaines en daïmons et en dieux, ne fut pas uniquement défendue par les pythagoriciens. On la retrouve dans une des oeuvres qui forment le *Corpus Hermeticum*... »[87]. « La théorie de la *μεταβολή* est, en fait, absolument identique à celle des orphiques. Comme l'a montré E. Rohde, les orphiques admettaient, eux-aussi, que l'âme prise dans le « cercle des naissances » devait sans cesse se réincarner jusqu'au moment où elle parvenait à briser les chaînes qui la rattachaient à la terre. Alors elle devenait elle-même une divinité »[88].

---

[83] Platon, *Le Banquet*, 202 d—e, 203 a.

[84] *Epinomis*, 984 d—985 b.

[85] Cf. *Plutarch's Moralia*, with an Englisch translation by Franck Cole Babbitt, London, 1966, V, *Isis and Osiris*, 361 E. Voir aussi le *Περὶ τοῦ προσώπου* de Plutarque, éd. P. Raingeard, Chartres, 1934, 944 E, Commentaire p. 153, et enfin Plutarque, *Sur la disparition des Oracles*, éd. R. Flacelière, Paris, 1947, 415 B et C.

[86] Cf. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969, p. 401, 403, 423.

[87] Georges Meautis, op. cit., p. 67 et 68. Cf. Stobée, *Eclog.*, I, 41, p. 417, Wachsmuth (p. 306, Meineke).

[88] Georges Méautis, ibid., p. 69. E. Rohde, *Psyche*, II, p. 130 et 220 ss.

CHAPITRE III

LES « GÉNIES TERRESTRES » ET LE SORT DES HOMMES APRÈS LEUR MORT

1. *Les Génies terrestres*

Lorsqu'Hiéroclès écrit, dans la première moitié du Ve siècle, il hérite donc une longue tradition relative aux démons; les anciens pythagoriciens n'ont certainement pas été étrangers à l'élaboration de cette démonologie[89]; revigorée par Platon, elle connut un grand développement grâce aux néo-pythagoriciens et aux néo-platoniciens. Certains auteurs, comme Plutarque, admettaient le passage de certains hommes à l'état de démons et même de dieux. Quant à Hiéroclès, il avait à interpréter, au début des *Vers d'Or,* le passage suivant : « Honore les Héros glorifiés, (*ἥρωας ἀγαυούς*) vénère aussi les Génies terrestres (*καταχθονίους δαίμονας*) en accomplissant tout ce qui est conformes aux lois »[90]. Il faut avouer qu'à la première lecture certains passages du commentaire d'Hiéroclès concernant les héros, les génies terrestres et les hommes ne sont pas particulièrement clairs! Tout d'abord, le terme de « Héros », dans les *Vers d'Or* recouvrirait tous les êtres « moyens » (messagers, héros, génies)[91]. O. Reverdin nous a opportunément rappelé que chez Platon « le héros n'est pas un intermédiaire, mais que le démon, en revanche, est essentiellement un intermédiaire et un intercesseur »[92].

A la suite des *ἥρωες ἀγαυοί* des *Vers d'Or,* interprétés d'une manière aussi extensive par Hiéroclès, apparaît une catégorie bien précise de démons, celle des *καταχθόνιοι δαίμονες*, qui a causé bien des tourments à Hiéroclès ... et à ses commentateurs. Après avoir donné un sens très étendu au terme de héros dans les *Vers d'Or,* Hiéroclès se trouve devant la mention particulière des *καταχθόνιοι δαίμονες* qui, en tant que démons devraient rentrer dans la catégorie des héros, selon l'interprétation large de ce mot. Ces *καταχθόνιοι δαίμονες* occupent donc une place bien à part dans la hiérarchie des êtres d'une part, et dans la catégorie des démons d'autre part.

Chez Platon, l'ordre des êtres supra-humains est toujours le suivant : dieux, démons, héros et M. Détienne insiste sur le fait que cette classification était

---

[89] C'est la thèse de M. Détienne dans l'ouvrage déjà cité : *La notion de daïmôn dans le Pythagorisme ancien.*

[90] C. C. A. M. 25. *Vers d'Or* 1—3.

[91] Cf. p. 175—176.

[92] Cf. p. 179.

bien connue des anciens pythagoriciens[93]; il ajoute : « Le recueil des *Χρυσᾶ Ἔπη* est en parfait accord avec une vieille tradition pythagoricienne lorsqu'il recommande avant toute chose : « Honore d'abord les dieux immortels comme l'impose la coutume, respecte le serment, vénère ensuite les héros brillants et les démons infernaux »[94]. Cependant, M. Détienne ne remarque pas que l'ordre habituel : dieux, démons, héros, n'est pas respecté dans l'énumération des *Vers d'Or;* P. C. van der Horst a senti la difficulté; il a écrit : « Si nous traduisons, au vers 5,[95] *καταχθόνιοι δαίμονες*, par « les dieux du royaume des ombres » — ce que signifie bien *καταχθόνιοι* — l'ordre : *θεοί — ἥρωες — δαίμονες* n'a rien qui nous étonne. Le fait que les dieux du royaume des ombres habitent l'Hadès les place au troisième rang de cette énumération »[96]. Nous aurions donc affaire, dans les *Vers d'Or* à des êtres supraterrestres (dieux et héros) et à des êtres souterrains (les *καταχθόνιοι δαίμονες*)[97]. Hiéroclès se trouve donc en présence d'un texte vénérable, ou qu'il croit tel[98], qui présente l'ordre : dieux, héros, démons souterrains; il doit d'autre part tenir compte de l'ordre traditionnel, maintes fois confirmé : « dieux, démons, héros, hommes »[99]. Il va tourner la difficulté en cherchant à concilier les *Vers d'Or* et Platon, pour lesquels il éprouve une égale vénération; ce souci de conciliation entre des auteurs de tendances parfois fort différentes est habituel à son époque. Il va attribuer au terme de « héros », dans les *Vers d'Or,* une grande extension, pour justifier sa deuxième place; ce terme, nous l'avons déjà dit, recouvrirait tous les êtres « moyens » (messagers, héros, génies). Ainsi, l'ordre habituel : dieux, messagers, démons, héros, hommes pourra être, au moins apparemment, sauvegardé, même si la clarté de l'exposé ne gagne rien à cette extension du sens de « héros ».

Restent les *καταχθόνιοι δαίμονες*. L'adjectif *katakhthonios* n'a pas d'autre signification que « souterrain »[100]. On pourrait penser à rapprocher ces *καταχθόνιοι δαίμονες* des *ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοί* d'Hésiode, issus de la race d'argent, « génies inférieurs, mais que quelque honneur accompagne encore »[101]. Ils résident dans les Enfers et n'en sortent pas. Mais P. C. van der Horst remarque qu' « Hiéroclès, dans son commentaire de ce vers ... explique *καταχθόνιοι* par *ὡς δυναμέναι* (sc. *ψυχαί*) *ἐπὶ γῆς πολιτεύεσθαι*, donc par ce qu'on appelle ordinairement *ἐπιχθόνιοι*; c'est ainsi que par *δαίμονες* il com-

---

[93] M. Détienne, op. cit. p. 38, 39.
[94] M. Détienne, ibid., p. 40.
[95] Il s'agit en fait du vers 3.
[96] P. C. van der Horst, *Les Vers d'Or pythagoriciens,* Leiden, 1932, p. 5.
[97] Synésios de Cyrène connaît ce genre de démons souterrains; cf. *Synésios de Cyrène, Hymnes,* éd. C. Lacombrade, Paris, 1978, *Hymne II,* vers 46—48, et la note 2, p. 62.
[98] P. C. van der Horst, op. cit., p. XXXVII, et XLIII.
[99] Cf. Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus,* Paris, 1968, *La hiérarchie des vivants,* p. 390 ss.
[100] Cf. les dictionnaires Grec-Français de Bailly et Grec-Anglais de Liddell et Scott.
[101] Hésiode, *Les travaux et les jours,* éd. Paul Mazon, Paris, vers 127 ss.

prend les âmes des trépassés vertueux »[102], alors que l'auteur des *Vers d'Or* « ne connaît pas cette vénération particulière de l'âme des trépassés en tant que *δαίμονες* et *ἥρωες*; pour lui les âmes de ceux qui suivent la voie divine deviennent des dieux immortels »[103]. P. C. van der Horst conclut que « Cette manière d'interpréter *καταχθόνιοι* par *ἐπιχθόνιοι* est du reste arbitraire et ne s'accorde pas avec la conception des derniers vers des *Χρυσᾶ Ἔπη* »[104]. Hiéroclès emploie pour la première fois l'expression *καταχθόνιοι δαίμονες* au début du *Commentaire sur les Vers d'Or*. Effectuant un classement des êtres d'après le degré de perfection de l'image de Dieu qu'ils représentent, il prétend que l'auteur du poème distingue ainsi trois ordres : le premier, celui des dieux immortels, le second celui des héros glorifiés, « et le troisième et dernier » celui des génies terrestres[105]. Auparavant, Hiéroclès nous avait familiarisés avec une singulière catégorie de dieux, les dieux mortels[106], qui, en s'éloignant de Dieu, peuvent mourir « à la félicité de la vie divine »[107], et qui ne sont autres que les âmes humaines. L'homme est ainsi reconnu dès l'abord comme un dieu, mais un dieu différent des autres, un dieu qui peut mourir. Sa compromission avec la matière lui vaut ce sort particulier.

Puis Hiéroclès, en commentant le Vers d'Or : « Vénère aussi les Génies terrestres en accomplissant tout ce qui est conforme aux lois »[108], définit les *καταχθόνιοι δαίμονες* : ce sont les âmes humaines ornées de vérité et de vertu et appelées démons (*δαίμονας*) parce qu'elles sont savantes et pleines d'expérience (*ὡς δαήμονας καὶ ἐπιστήμονας*)[109]. Il donne à peu près la même étymologie que le *Cratyle* : « Voici donc », dit Socrate, « essentiellement ce qu' (Hésiode) entend à mon avis, par les *génies (daïmones)* : c'est parce qu'ils étaient sensés et savants » (*ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν*) « qu'il les a nommés *daïmones* »[110].

Hiéroclès distingue soigneusement ces *καταχθόνιοι δαίμονες* des êtres qui les précèdent immédiatement et de ceux qui les suivent : « Il (c'est-à-dire l'auteur des *Vers d'Or*) les sépare ensuite de ces *Génies* qui sont Génies par nature » (*τῶν φύσει δαιμόνων*) « et qui occupent un rang intermédiaire » (*τὸ μέσον γένος*)[111]; il s'agit de ceux que l'auteur des *Χρυσᾶ Ἔπη* appelle, selon Hiéroclès, les *ἥρωες*. « En les appelant *Génies*, il les sépare des hommes grossiers et ignorants qui n'ont acquis aucune connaissance et qui ne sont

---

102 P. C. van der Horst, op. cit. p. 6.
103 Ibid. p. 7, cf. vers d'or 71.
104 Ibid, p. 6.
105 C. C. A. 28, 7—10; C. C. A. M. 55; K. 10, 21—24.
106 Cf. p. 169—170.
107 C. C. A. M. p. 51. Cf. C. C. A. 26, 14; K. 9, 3.
108 Vers d'Or 3.
109 C. C. A. 42, 12—13; K. 20, 21—22.
110 Platon, *Cratyle*, éd. Louis Meridier, Paris, 1969, 398 b.
111 C. C. A. 42, 13—14; C. C. A. M. 83; K. 21. 1—2.

pas devenus des Génies » (*ὡς ἀδαημόνων τινῶν καὶ οὐ δαιμόνων*)[112]. Il y a donc deux catégories d'hommes : les savants, qui connaissent la vérité, qui de ce fait pratiquent la vertu et se rendent « les égaux des Génies et des divins Messagers, qui se sont faits semblables aux *Héros glorifiés* »[113], et les ignorants, qui ne pratiquent ni la science ni la vertu, dont l'âme ne parvient pas, même après la mort, à se dégager de l'attrait pour la matière.

Hiéroclès s'efforce, avec persévérance, de justifier l'utilisation de *katakhthonios* dans le sens d'*épikhthonios* ce qui prouve que ce sens n'était pas celui des *Vers d'Or* et qu'il n'était pas davantage familier aux lecteurs de son commentaire : « ... et il les (ces démons) appelle *terrestres* » (*καταχθόνιοι*) « pour faire entendre qu'ils peuvent se mêler aux affaires des hommes, s'introduire dans des corps de terre » (*γήινα σώματα ἐπεισιέναι*)[114] « et habiter sur la terre » (*κατὰ γῆς οἰκεῖν*)[115]. Il en fait d'ailleurs lui-même l'aveu lorsqu'il écrit, après cette justification : « Il ne faudrait pas, en effet nous imaginer que ce poème nous prescrit d'honorer des génies d'une espèce inférieure, comme pourrait le donner à penser l'usage habituel des mots »[116] et M. Meunier a eu raison d'ajouter dans sa traduction des *Commentaires*, pour dissiper toute obscurité, et en suivant l'interprétation de Mullach : « ... l'usage habituel des mots *dont on se sert pour désigner ces génies terrestres* »[117].

Ces génies terrestres exercent la même fonction que les démons de Platon qui doivent guider les hommes sur cette terre[118]; après leur mort, leur rôle est identique à celui des *δαίμονες ἐπιχθόνιοι* d'Hésiode[119]; c'est probablement l'une des raisons pour lesquelles Hiéroclès tente de faire de *katakhthonios* l'équivalent *d'épikhthonios*. Cependant, chez Platon, de tels démons sont démons par nature, distincts des âmes humaines[120]. Un peu plus loin, Hiéroclès nous assure que l'auteur des *Vers d'Or* distingue les Génies terrestres « des êtres qui ont et qui gardent toujours la connaissance et la science et qui jamais ne peuvent, en raison de leur essence, ni se mêler aux choses de la terre, ni animer des corps terrestres »[121]. Nous retrouvons ici le procédé de l'*antidiastolè*, déjà signalé[122], pour exprimer la différence essentielle qui sépare les démons par nature des *καταχθόνιοι δαίμονες*. Il existe donc deux catégories de *δαίμονες* nettement tranchées : les *φύσει δαίμονες* qui sont *ἀεὶ δαίμονες* et *ἐπιστήμονες ἀεί*, et les *καταχθόνιοι δαίμονες*. Chez Hiéroclès, les

[112] C. C. A. 43, 2—4; C. C. A. M. 83; K. 21, 4—6.
[113] C. C. A. 44, 9—10; C. C. A. M. 85; K. 21, 22—24.
[114] Cf. Platon, *Phèdre*, éd. Léon Robin, Paris, 1970, 246 c.
[115] C. C. A. 43, 1—2; C. C. A. M. 83; K. 21, 2—3.
[116] C. C. A. 44, 10—12; C. C. A. M. 85; K. 21, 23—25.
[117] C. C. A. M. 85. Cf. C. C. A. 44, 11—12; K. 21, 24—25.
[118] Cf. p. 179.
[119] Cf. M. Détienne, op. cit. p. 100.
[120] Cf. p. 179.
[121] C. C. A. 43, 5—7; C. C. A. M. 84; K. 21, 6—8.
[122] Cf. p. 169.

katakhthonioi daimones sont bien des mortels vertueux; Platon avait parlé d'ailleurs des hommes qui parviennent à devenir *daimones;* c'est un sort qui ne semble réservé, chez lui, qu'à une petite élite[123]. Hiéroclès fera partiellement écho à cette opinion lorsqu'il estimera, à propos du commentaire de l'expression « *οἵῳ τῷ δαίμονι χρῶνται* », que peu nombreux sont les hommes à qui Dieu révèle *de quel Génie ils se servent*[124]. Toujours en accord avec Platon, il fait allusion à la chute des âmes, en reproduisant une expression du *Phèdre* : l'âme qui a perdu ses ailes se saisit de « quelque chose de solide; elle y établit sa résidence, elle prend un corps de terre »; elle est bien de cette terre; le mot est, avec intention, répété[125]. D'après Hiéroclès, le *καταχθόνιος δαίμων* administre les affaires des hommes (*πολιτεύεσθαι*) sur la terre (*ἐπὶ γῆς*); s'introduit dans des corps de terre (*γήϊνα σώματα*); habite sur terre (*κατὰ γῆς οἰκεῖν*). C'est donc un Homme puisqu'il a un corps de terre et qu'un corps de terre ne peut se trouver que sur terre[126]. Là est la difficulté. *Κατά*, dont le sens propre est : « de haut en bas », signifie, le plus souvent, suivi du génitif : « au fond de, à l'intérieur de ». Ainsi, chez Xénophon, *ὁ κατά γῆς* veut dire : « celui qui est à l'intérieur de la terre, le mort ». A la limite, *κατά* peut marquer le point d'arrivée : ainsi, chez Homère, *κατά χθόνος ὄμματα πήξας* signifie : « ayant fixé ses yeux à terre », et même, chez Platon, *μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχεῖν* se traduit : « répandre une huile parfumée sur la tête de quelqu'un »[127]. Hiéroclès va tirer parti de l'ambiguïté des sens de *κατά*. L'âme, lorsqu'elle se précipite du haut des cieux vers la matière, s'arrête *sur la terre,* s'y incarne en un corps de terre et habite alors *sur la terre* (*κατὰ γῆς*). D'ailleurs, *ἐπὶ γῆς πολιτεύεσθαι* annonce le *κατὰ γῆς* qui suit, et le sens de la première expression passe ainsi à la seconde; *κατά* devient synonyme de *ἔπι*. Ainsi *καταχθόνιος* et son équivalent : « *κατὰ γῆς οἰκεῖν* » s'imposent au lecteur avec le sens d'*ἐπιχθόνιος*.

L'expression *katakhthonios daimôn* paraît alors désigner tantôt uniquement l'âme humaine, ornée de science et de vertu lors d'une vie précédente, qui peut virtuellement redescendre sur la terre pour s'occuper des hommes vivants, tantôt un homme véritable, un vivant, composé d'une âme et d'un corps, qui, dès cette terre, grâce à ses éminentes qualités, fait prédominer en lui le spirituel sur la matière, et se consacre au service de ses frères. De tels êtres, bien sûr, ne constituent qu'une élite restreinte en ce bas monde : Pythagore, Empédocle, par exemple, en étaient. Une fois les esprits préparés

---

[123] Cf. p. 178—179.

[124] C. C. A. 156, 17—18 à 157, 1 ss.; C. C. A. M. 295 ss.; K. 106, 25 ss. Sur la façon d'interpréter l'expression : « *οἵῳ τῷ δαίμονι χρῶνται* », cf. P. C. van der Horst, op. cit., p. 49 ss.

[125] Cf. plus haut, note 115. Cf. Platon, *Phèdre,* 246 c.

[126] C. C. A. 43, 1—2; C. C. A. M. 83; K. 21, 2—4.

[127] Exemples empruntés au dictionnaire Grec-Français de Bailly : Xénophon, *Cyr.;* 4, 6, 5; Homère, *Il,* 3, 217; Platon, *Resp.,* 398 a.

au sens inhabituel de *katakhthonios,* Hiéroclès aborde de front la difficulté; il entreprend vaillamment de justifier l'emploi de ce terme dans les *Vers d'Or* ou plus exactement, le sens qu'il entend donner à cet adjectif[128].

Hiéroclès reconnaît que la « dénomination de *Génie terrestre* » (*καταχθόνιος δαίμων*) est malaisée à comprendre. Il va tâcher d'en bien préciser le sens. Il affirme d'abord qu'elle « ne convient à nul autre qu'à celui qui étant homme par nature est devenu Génie par sa façon de vivre »[129]. Elle ne convient à *nul autre;* c'est couper court à toute autre interprétation; ces *καταχθόνιοι δαίμονες* ne peuvent être les génies souterrains d'Hésiode par exemple; *καταχθόνιος* ne peut avoir que le sens qui lui est assigné par Hiéroclès! Le *καταχθόνιος δαίμων* est, de nature, un homme (*φύσει ὢν ἄνθρωπος*). Nous pouvons admirer ici, comme souvent ailleurs, la rigueur du raisonnement d'Hiéroclès et la précision de son vocabulaire : à *φύσει ὢν ἄνθρωπος* vont s'opposer mot pour mot : *σχέσει γενομένῳ δαίμονι*; la *φύσις*, la « nature » du *καταχθόνιος δαίμων*, ce qu'il est par lui-même, son essence (*ὤν*), c'est d'être Homme, mais cet homme peut *devenir* (*γενομένῳ*) un démon, acquérir cet état accidentel (c'est le sens de *σχέσις* par rapport à *ἕξις*, état permanent) de démon. Nous avions déjà compris qu'une différence très nette sépare les démons par nature des génies terrestres. Maintenant nous prenons définitivement conscience qu'il existe une différence d'« essence » entre les *φύσει δαίμονες* et les *καταχθόνιοι δαίμονες*; *toute pénétration d'une catégorie dans l'autre paraît impossible.* Avec les *καταχθόνιοι δαίμονες* nous avons affaire à « une troisième espèce d'êtres » (*τὸ τρίτον γένος*)[130]; ce sont des âmes humaines devenues démons après la mort ou des démons-qui-sont-sur-la-terre, dans un corps vivant; l'humanité constitue leur caractère spécifique. On voit clairement que ces *καταχθόνιοι δαίμονες*, ces hommes divinisés, restent des hommes toujours, ne peuvent sortir de leur catégorie. « Cette troisième espèce d'êtres est bien proprement appelée terrestre » (*χθόνιος ἰδίως λέγεται*)[131], ajoute habilement Hiéroclès; *χθόνιος* et non *καταχθόνιος*. *Χθόνιος* signifie le plus souvent *souterrain;* les dieux « chthoniens » sont les dieux souterrains; mais à cause de l'absence du préfixe *κατα-*, ce sens est moins prononcé que dans *καταχθόνιος*. Hiéroclès va à nouveau profiter de cette ambiguïté. L'épithète *χθόνιος* est appliquée « par une désignation qui lui est propre » (*ἰδίως*), à cette troisième espèce d'êtres, elle ne convient qu'à elle. Nous retrouvons la même préoccupation que celle exprimée plus haut par « *οὐδενὶ ἄλλῳ προσήκει* ». Hiéroclès parle sur un ton d'autant plus absolu que le sens qu'il veut faire admettre est plus difficile à accepter ...

---

[128] C. C. A. 43, 7—10 à 44, 1—4; K. 21, 8—17.

[129] C. C. A. M. 84; cf. C. C. A. 43, 7—9; K. 21, 8—10.

[130] C. C. A. 43, 9; C. C. A. M. 84; K. 21, 11—12. Cf., sur le mot *σχέσις* : Ch. Muller, *ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon, R. E. G.* 70, 1957, p. 72—92. Voir, en particulier, p. 77—78.

[131] C. C. A. 43, 9; C. C. A. M. 84; K. 21, 12.

Cette épithète est juste puisque la troisième espèce constitue « la dernière des essences raisonnables et la seule qui soit orientée vers l'existence sur terre »[132]. L'ingéniosité d'Hiéroclès est à nouveau à l'oeuvre : il assimile à grand renfort de conjonctions causales (*ἐπειδή*, *ὡς*, les *γάρ* ne manquant pas non plus dans le texte) ce *τρίτον γένος* à la dernière catégorie des êtres raisonnables; il se contente du simple rapprochement de ces deux expressions, sans autre explication. Cette dernière catégorie, nous le savons déjà, est celle des hommes « qui sont orientés vers la vie terrestre » (*χθονιάς ζωῆς*). Comme les hommes vivent sur terre et non sous terre, on est bien obligé alors de donner, ici, le sens de « terrestre » à *χθόνιος*.

La conclusion, logique, s'ensuit : La première espèce d'êtres est céleste, celle du milieu, « éthérienne ». Tous les hommes, sans exception, sont des êtres raisonnables qui vivent sur la terre (*καταχθονίων λογικῶν*)[133]. *Καταχθόνιος* fait sa réapparition; il le peut; il est impossible de lui refuser le sens de « terrestre », d'après ce qui précède, et en particulier d'après la stricte hiérarchie des êtres et leur localisation qui vient d'être évoquée[134] : après le ciel, l'éther, après l'éther, la surface de la terre. Tous les hommes sont des êtres terrestres raisonnables, les bons et les mauvais, les savants et les ignorants. Après cette affirmation à caractère extensif, suit une autre affirmation à caractère restrictif : « ils ne sont pas tous des Génies ni des sages »; *daimonôn* et *sophôn* prennent ici une valeur limitative; tous les hommes sont *katakhthonioi;* quelques uns seulement sont « démons et sages »[135]. Par conséquent, c'est avec raison, *eikotôs,* (qui rappelle *idiôs* employé plus haut), que, selon Hiéroclès, l'auteur des *Vers d'Or* a joint (*ἐπι-συν-άψας*) *καταχθόνιοι* à *δαίμονες*, pour désigner seulement les hommes sages, bien que ces deux mots ne soient pas faits pour être liés ensemble car les démons, les vrais, sont localisés dans l'éther, les hommes, sur la terre, et *katakhthonios* signifie même, la plupart du temps : « souterrain ». Hiéroclès a tenu sa gageure. Son exposé, bien que par endroits remarquable, est parfois assez ardu. Il est vrai qu'il allait à contre-courant de traditions vénérables, qu'il luttait contre le sens habituel de certains mots.

Il porte la dernière main à son raisonnement en suivant l'ordre inverse, en remontant des hommes vers les dieux : l'expression *καταχθόνιοι δαίμονες* s'imposait : « Tous les hommes, en effet, sont *katakhthonioi,* mais tous ne sont pas sages, et tous ceux qui ont la sagesse en partage ne sont pas tous des hommes, car les héros glorifiés et les dieux immortels, supérieurs aux hommes par nature sont aussi sages et bons »[136]. Ainsi, aucune équivoque n'est pos-

[132] C. C. A. 43, 10; C. C. A. M. 84; K. 21, 13.
[133] Cf. C. C. A. 44, 2. Cf. C. C. A. M. 84; K. 21, 14—15. F. W. Köhler a adopté le leçon : *πάντων οὖν ἀνθρώπων ὄντων κατὰ τοῦτο χθονίων ὡς τρίτων.* Cf. Mullach (C. C. A. 44; n° 2) à propos de *ὡς τρίτων.*
[134] C. C. A. 44, 2; K. 21, 14—15.
[135] C. C. A. 44, 3—4; C. C. A. M. 84; K. 21, 15—16.
[136] C. C. A. 44, 4 à 7; C. C. A. M. 84, 85; K. 21, 17—20.

sible. Les *καταχθόνιοι δαίμονες* constituent, exclusivement, une troisième catégorie d'êtres qu'on ne saurait confondre avec aucune autre; ces génies terrestres « se sont rangés dans la classe des dieux »; ils sont les égaux des génies par nature (*ἰσοδαίμονας*), des messagers (*ἰσαγγέλους*), les semblables des héros (*τοῖς ἀγαυοῖς ἥρωσιν ὁμοίους*)[137]. Les termes d'*ἰσοδαίμων* et d'*ἰσάγγελος* avaient été employés avant Hiéroclès, le premier déjà par Eschyle et par Pindare, le second dans le *Nouveau Testament* et par Clément d'Alexandrie au sens chrétien du terme[138]. Hiéroclès n'a pas osé forger un néologisme avec le mot *ἥρως*; il s'est contenté du tour : « *ἥρωσιν ὁμοίους* », c'est-à-dire d'un « à peu près », car la similitude et la ressemblance n'impliquent pas forcément l'égalité, et réciproquement. C'est un autre exemple des difficultés de vocabulaire auxquelles se heurtait cet auteur. Ces derniers mots ne doivent d'ailleurs pas nous faire illusion : l'homme ne saurait, de toute façon, devenir « l'égal de ceux qui sont éternellement ce qu'ils sont »[139]. Dans la dernière partie de son oeuvre, Hiéroclès reviendra sur la hiérarchie des êtres raisonnables, avant de proposer à son lecteur une philosophie davantage initiatique et, en renvoyant aux préliminaires de son étude, il affirmera à nouveau fermement : « ... nous avons montré que les *Dieux Immortels* sont les premiers en ce monde, que viennent après eux les *Héros glorifiés*, et qu'enfin, en dernier lieu, arrivent les *Génies terrestres*, que le Poète appelle ici *hommes mortels* » (*οὓς θνητοὺς ἀνθρώπους καλεῖ*)[140]. On ne saurait dire plus clairement que ces *καταχθόνιοι δαίμονες* sont des hommes, de simples mortels[141].

2. *Le sort des hommes après leur mort*

Les deux derniers vers des *Χρυσᾶ Ἔπη* posent à nouveau des problèmes à Hiéroclès au sujet de la place de l'homme dans la hiérarchie des êtres supérieurs :

« Et si tu parviens, après avoir abandonné ton corps, dans le libre éther »,
« Tu seras dieu immortel, incorruptible, et à jamais affranchi de la mort »[142].

P. C. van der Horst a émis l'opinion que ces deux vers « révèlent ce que l'on peut attendre après avoir suivi toutes les exhortations et reçu toutes les promesses provisoires, à savoir la promesse la plus élevée, l'accomplissement le plus parfait de toutes les aspirations terrestres : l'immortalité et l'apothéose ».

[137] C. C. A. M. 85; C. C. A. 44, 7—10; K. 21, 20—23.

[138] Exemples empruntés au dictionnaire grec-français de Bailly : Eschyle, *Pers.*, 633; Pindare, *N.* 4, 136; Luc, 20, 36; Clément d'Alexandrie, 1, 293; 2, 328, Migne.

[139] C. C. A. M. 337; cf. C. C. A. 182, 11; K. 120, 13.

[140] C. C. A. 135, 19 ss.; C. C. A. M. 258—260; K. 93, 25 ss.

[141] Cela est bien visible aussi en : C. C. A. M. 85. Cf. C. C. A. 44, 7—10; K. 21, 20—23; en C. C. A. M. 85 et 86; C. C. A. 45, 1—8; K. 22, 2—10; et en C. C. A. M. 88; cf. C. C. A. 45, 20—21; K. 22, 21—22.

[142] Vers 70, 71.

Et plus loin : « La conception de l'âme allant dans l'éther après avoir été libérée par la mort, était sans doute répandue depuis très longtemps en Grèce ». Il cite à l'appui de cette affirmation des exemples empruntés à une épigramme dédiée par les Athéniens à leurs morts de Potidée, aux auteurs tragiques. Il insiste plus particulièrement sur des témoignages pythagoriciens ou néo-pythagoriciens et il conclut : « Tout ceci démontre que l'idée des âmes allant dans l'éther après la mort était généralement répandue, très probablement depuis le 5e Siècle avant J. C. déjà »[143]. Hiéroclès se trouvait donc en présence d'une tradition fort ancienne, d'après laquelle les âmes humaines, délivrées du corps, n'allaient point sous terre, mais pouvaient pénétrer dans l'éther, c'est-à-dire dans le lieu même réservé aux êtres intermédiaires, aux démons par nature. Ce voisinage de divinités stables avec des êtres transitoires, pouvant d'ailleurs retomber dans la matière, si nous en croyons la théorie de la palingénésie chère aux pythagoriciens, devait paraître fort suspect à un fervent adepte de l'ordre immuable de tous les êtres, qui conditionne strictement les honneurs qui leur sont dus.

Il y a plus. Le dernier vers des *Χρυσᾶ Ἔπη* affirme : « tu seras immortel, un dieu immortel, et non pas mortel »[144], une fois les conditions du vers précédent remplies.

Après avoir fait remarquer que l'auteur des *Vers d'Or* emploie les mêmes mots qu'Empédocle s'adressant à ses concitoyens avec la conviction d'être un dieu[145], P. C. van der Horst ajoute : « L'âme de l'homme est un élément divin enfermé dans le corps; une fois délivrée de cette matérialité, l'âme se retrouve dans son élément : l'éther, et elle redevient ce qu'elle est de nature : un dieu, naturellement immortel ... Cette croyance se retrouve sous des formes différentes chez les orphiques et chez les pythagoriciens, Pindare, Empédocle et Platon ... »[146]. Cependant, P. C. van der Horst ajoute prudemment : « L'auteur se servant de nouveau ici d'une citation ou d'une formule, il est très possible qu'il faille penser plutôt à un état de béatitude semblable à celui des dieux qu'à la divinité complète ... »[147]. C'est précisément l'idée essentielle développée par Hiéroclès dans son commentaire de ces deux vers.

Hiéroclès se trouve donc confronté, dans son explication des deux derniers vers des *Χρυσᾶ Ἔπη*, à deux croyances bien enracinées dans l'âme grecque et ayant toutes deux des répondants illustres : l'âme humaine, débarrassée du corps, va résider dans l'éther; elle peut même, une fois qu'elle a achevé

---

[143] P. C. van der Horst, op. cit., p. 70—71. Cf. Erwin Rohde, *Psyché, Le culte de l'Ame chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, édition française par Auguste Reymond, Paris, 1928, p. 72.

[144] Traduction de P. C. van der Horst, op. cit. p. 73, commentaire du vers 71.

[145] Ibid., p. 73. Cf. Diels—Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, 1961, fr. 112, 4, p. 354.

[146] P. C. van der Horst, op. cit., p. 73.

[147] Ibid. p. 75—76.

le cycle des renaissances, devenir un dieu; elle monterait plus haut, par conséquent, que les démons par nature! Hiéroclès peut-il accepter de telles affirmations? Il se met, tout d'abord, à l'unisson des *Vers d'Or,* certainement par conviction; il ne refuse pas l'héritage sacré de ses prédécesseurs, mais il va l'adapter à ses propres idées. Les disciples de Pythagore, les seuls vrais philosophes, au moment de mourir, laisseront leur corps mortel sur terre et seront rétablis dans leur premier état, ils seront déifiés *(théopoieisthai)*[148]; mais c'est pour ajouter aussitôt, après l'allusion à la « déification » de l'âme humaine : « dans la mesure toutefois où il est permis aux hommes de devenir des Dieux »[149]. Ce oui restrictif va être développé dans les dernières pages de son commentaire.

Platon est sollicité à son tour pour renforcer l'autorité des deux derniers vers d'or : « C'est là, comme dit Platon, le grand combat et la grande espérance qui nous sont proposés »[150]. Allusion est faite, aussi, à la « profonde caverne de la vie matérielle » dont l'homme doit s'échapper pour accéder « aux splendeurs de la vie éthérée » et s'établir dans les îles des Bienheureux[151].

On remarquera, en passant, qu'Hiéroclès assimile les îles des Bienheureux à l'éther; il fait de l'éther, un peu plus loin, le lieu d'élection de l'homme déifié. Parce qu'un tel homme a un corps qui lui est adapté par nature (*σῶμα συμφυές*), c'est-à-dire un corps lumineux, il a besoin d'être localisé, et il le sera immédiatement au-dessous de la Lune (*τόπος ὁ ὑπὸ σελήνην προσεχῶς*) « car ce lieu se situe au-dessus de celui qu'occupent les corps périssables, et au-dessous de l'espace qu'habitent les êtres célestes »[152]. « Hiéroclès semble donc suivre ici les *Vers d'Or* qui se réfèrent à une tradition fort ancienne[153]. Il laisse de côté, pour adopter l'opinion des *Vers d'Or,* une autre tradition déjà attestée chez les anciens pythagoriciens, d'après laquelle les îles des Bienheureux avaient été transportées dans le Soleil et dans la Lune ... »[154]. Par une exégèse des vers de l'*Odyssée* relatifs aux îles des Bienheureux, nous savons que les Pythagoriciens avaient fait de la lune le siège des âmes qui ont vécu selon la piété[155]. On peut citer aussi le *Cathéchisme des acousmatiques* : « Que sont les Iles des Bienheureux? Le soleil et la lune »[156]. Pour Plutarque, il n'est pas facile de parvenir dans la lune : « l'espace entre terre et lune est un vrai purgatoire, que

---

[148] C. C. A. 179 et plus particulièrement l. 17; cf. C. C. A. M. 331; K. 118, 28 à 119, 1.
[149] C. C. A. 179, 17—18; cf. C. C. A. M. 331; K. 119, 1—2.
[150] C. C. A. 180, 1 et 2; C. C. A. M. 333; K. 119, 5—6; cf. Platon, *Phédon,* 114 c.
[151] C. C. A. 181, 1—3; C. C. A. M. 334; K. 119, 9—12. A propos des « Iles des Bienheureux », cf. M. Détienne, *La notion de daîmôn dans le Pythagorisme ancien,* p. 140.
[152] C. C. A. 182, 1 ss.; C. C. A. M. 335; K. 120, 2 ss. Cf. la note 1 de la p. 336 du C. C. A. M. et Porphyre, *De abst.,* texte établi et trad. par J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, t. II, 1979, II, 38.
[153] Cf. p. 189.
[154] Cf. M. Détienne, *La notion de daîmôn dans le Pythagorisme ancien* p. 101.
[155] Ibid., p. 105. Cf. Porphyre apud Stobée, I, 49, 61, t. I, p. 448, Wachsmuth —
[156] M. Détienne, op. cit. p. 105.

doivent traverser les âmes insuffisamment pures, un enfer où sont châtiées les âmes des méchants »[157].

Le but de l'art initiatique et sacré est d'élever les hommes et de les faire habiter près des biens véritables[158]; un peu plus loin, Hiéroclès affirme que l'homme, après s'être purifié, « s'est élevé jusqu'auprès de Dieu même »[159]. La même formule : « *ἀγαγεῖν πρός* » est employée trois fois en quelques lignes; elle convient donc parfaitement à Hiéroclès pour exprimer l'attitude de l'homme de bonne volonté envers le bien suprême; la tension, l'élan, la montée de tout son être « qui est porté en face de la divinité » (*πρός*)[160]. Mais l'homme restera toujours *en présence* de la divinité; *il ne sera jamais confondu avec elle*[161]. Hiéroclès, il est vrai, a écrit dans le même passage : « Il n'est permis à nul autre de pouvoir parvenir à la lignée des Dieux, si ce n'est à celui qui a acquis en son âme la vérité et la vertu et qui a obtenu pour son char spirituel la pureté »[162], mais il a toujours été admis que l'âme humaine est de race divine, que l'homme est « une plante céleste »[163]. L'expression : « *εἰς θεῶν γένος ... ἀφικνεῖσθαι ...* » exprime le but de l'âme humaine : être réintégrée dans son état primitif[164], reprendre place dans le choeur des dieux. L'âme humaine est divine, mais pas de la même façon que les autres divinités[165]. Une autre formule, déjà signalée, revient régulièrement pour corriger les expressions qui assimileraient l'âme à la divinité : quand l'homme a recouvré son premier état, « il a découvert, autant qu'il est possible à l'homme de le faire » (*κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ*) « l'organisateur du monde universel. Après sa purification, il est devenu, autant qu'il le pouvait (*ὡς οἷόν τε*), « ce que sont toujours les êtres qui jamais ne tombent par nature dans la génération »[166]. Hiéroclès ne fait qu'imiter Platon qui a écrit, par exemple dans la *République*, que « les dieux ne sauraient négliger celui qui s'efforce, par la pratique

---

[157] Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1973, p. 492.

[158] C. C. A. 180, 2—4 à 181, 1—3; C. C. A. M. 332—334; K. 119, 6—11; Nous maintenons, avec Mullach, *τῆς ἱερατικῆς τέχνης*, à la place de *τῆς ἐρωτικῆς τ.* chez Köhler.

[159] C. C. A. 181, 14; C. C. A. M. 335; K. 120, 1—2.

[160] Cf. Jean Humbert, *Syntaxe grecque*, 1972, p. 318, à propos de *πρὸς* « § 547. 3°) Avec l'accusatif, *πρὸς* signifie *qu'on se porte* (ou qu'*on porte l'objet*) en face de ... ».

[161] L'attitude de Plutarque sur les relations entre la nature humaine et la nature divine est la même que celle d'Hiéroclès. Cf. D. Babut, op. cit., p. 472.

[162] C. C. A. 181, 5—7; C. C. A. M. 335; K. 119, 13—16.

[163] Cf. Platon, *Timée*, 90 a 7.

[164] C. C. A. 181, 5—9; K. 119, 13—17.

[165] A propos de la parenté des hommes avec les dieux, de la *syngéneia* et de l'*homoiôsis*, cf. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 8 ss. Hiéroclès revient à plusieurs reprises sur la « parenté » qui unit les hommes aux dieux, p. ex. C. C. A. 46, 3; 49, 12; 50, 8, etc...; K. 23, 2; 25, 16, 26, 9.

[166] C. C. A. 181, 11—12. C. C. A. M. 335; K. 119, 20. Cf. Platon, *Resp.*, X, 613 a, Mullach a retenu la formule *κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ*, absente du texte de Köhler (cf. apparat critique de Mullach).

de la vertu, de se rendre aussi semblable à la divinité qu'il est possible à l'homme ».

Une fois toutes précautions prises, Hiéroclès va trancher hardiment dans le vif. Que sera donc l'homme parvenu auprès de Dieu même?[167] S'appuyant sur les *Vers d'Or,* Hiéroclès répond : « il sera ce que ces Vers lui promettent, un *dieu immortel,* semblable aux *Dieux Immortels* dont on a parlé au début de ce poème », mais tout de suite il restreint la portée de cette affirmation : « mais non pourtant un dieu par nature immortel » (*οὐ φύσει ἀθάνατος θεός*)[168]. L'*ὡμοιωμένος θεῷ* est nettement opposé au *φύσει θεός*. Comme l'a remarqué Hubert Merki, l'*ὁμοίωσις θεῷ* pour Platon n'est jamais définitive; elle exige un effort constant, elle est un but toujours mouvant à atteindre[169]. Pour Hiéroclès, la ressemblance à Dieu et la « divinisation » constituent pratiquement le retour de l'âme à son état antérieur[170]. Or, dans son état primitif, l'âme fait partie de la suite des dieux, certes, mais de la suite seulement; elle diffère, par son essence, de ces dieux. Il n'est, pour s'en persuader, que de relire le passage du *Phèdre* dans lequel Platon décrit la procession des âmes dans le ciel : « Pour les attelages qui portent les Dieux, comme la façon dont ils sont équilibrés les rend faciles à conduire, la montée est aisée. Mais, pour les autres, elle se fait à grand peine : celui des chevaux en effet chez qui il y a de la rétivité appuie pesamment; il tire vers la terre son cocher ... »; et c'est alors la bousculade des âmes pour tenter d'apercevoir la réalité; beaucoup sont estropiées, et, tandis que les âmes des dieux se nourrissent du savoir, les autres âmes « s'éloignent sans avoir été initiées à la contemplation de la réalité, et, une fois éloignées, c'est l'Opinion qui fait leur nourriture »[171].

L'homme déifié ne peut être un dieu par nature immortel parce qu'il est changeant *(treptos)*[172]. « Comment, poursuit Hiéroclès, se pourrait-il, en effet, que ce qui ne s'est avancé dans la vertu et qui ne s'est donné à la déification que depuis un certain temps devînt jamais l'égal de ceux qui sont éternellement ce qu'ils sont »?[173] L'opposition entre *ἀπὸ χρόνου τινός* et *ἐξ ἀϊδίου* traduit cette différence essentielle : les dieux sont immuables tandis que les âmes des hommes peuvent progresser vers la vertu (donc elles changent); elles sont dans le temps, alors que les dieux par nature ne dépendent pas de lui. Il faut bien voir ici que le corps de terre, le corps mortel que l'âme a revêtu lors de son passage sur la terre, laisse une marque indélébile sur son corps lumi-

[167] C. C. A. 181, 14; K. 120, 1—2.
[168] C. C. A. 182, 6—9; C. C. A. M. 337; K. 120, 9—11.
[169] Hubert Merki, *ʼΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* 1952, p. 4.
[170] Cf. H. Merki, op. cit., p. 27.
[171] Platon, *Phèdre,* éd. Léon Robin, Paris, 1970, 247 b.
[172] Cf. p. 168—169.
[173] C. C. A. 182, 9—11; C. C. A. M. 337; K. 120, 11—13.

neux. Le corps lumineux, qui insuffle la vie au corps de terre inanimé[174], doit, dès ici-bas, se libérer le plus possible de l'emprise de la matière. Cependant l'âme humaine, même déifiée, arrivera-t-elle à effacer totalement les séquelles de la maladie congénitale qui la ronge : son attrait pour la matière, dont elle peut, à si grand peine, se guérir? On peut en douter. Elle n'est devenue dieu que par l'« ablation » de cet attrait qui fait intimement partie de son être, mais la cicatrice subsistera toujours. En effet, nous assure Hiéroclès, à la promesse d'immortalité : « *ἔσσεαι ἀθάνατός* », l'auteur des *Vers d'Or* ajoute la promesse réitérée : « *ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός* »[175]; le « périssable » et le « mortel » font partie de la nature et de l'essence humaines; l'homme impérissable, immortel, complétement divinisé, ne serait plus un homme, il serait dieu; le « divin privilège » de la déification » n'est point inhérent à notre nature et à notre essence, mais « il résulte de nos progrès et de notre développement » (*ἐκ προκοπῆς καὶ κατ'ἐπίδοσιν ἐπιγενομένη*)[176]. C'est tout le fossé existant entre l'être et le devenir qui sépare l'âme humaine du divin par nature. N'oublions pas que les dieux eux-mêmes seraient corruptibles si la volonté de Dieu ne les maintenait pas dans l'immortalité[177]. L'attrait pour la matière, comme une sorte de péché originel, ternira donc toujours, ne serait-ce qu'imperceptiblement, le corps lumineux de l'âme; l'homme pourra progresser, tendre sans fin vers plus de lumière, sans jamais se confondre avec les êtres naturellement lumineux, ni avec la Lumière; il les connaîtra de mieux en mieux mais il n'épuisera jamais le divin[178]. La conclusion s'impose : il existe *comme* une troisième espèce de dieux (*ὡς ἄλλο γένος εἶναι τοῦτο θεῶν*)[179]. Hiéroclès risque cette affirmation avec prudence; il la souligne par : « comme, pour ainsi dire », pour bien spécifier qu'il ne s'agit pas là d'une classe de dieux ordinaires et pour s'excuser, en quelque sorte, d'introduire dans la hiérarchie des êtres cette nouvelle catégorie aux frontières mal délimitées. La définition de ces êtres est passablement déconcertante, et Hiéroclès, qui le sent bien, s'évertue à leur trouver une place qui corresponde exactement à leur nature. Ces dieux « sont *immortels,* quand ils viennent à monter, et *mortels,* quand ils viennent à descendre »[180]. Peut-on être à la fois mortel et immortel? L'âme humaine est, par essence, immortelle, mais l'homme est mortel, car son corps de terre est sujet à la corruption, et son âme peut mourir à Dieu. Nous revenons aux notions de *trepton* et de *méthorion* déjà exami-

---

[174] C. C. A. 166, 9; cf. C. C. A. M. 310; K. 112, 12.
[175] Cf. *Vers d'Or* 71; cf. C. C. A. 182, 12; C. C. A. M. 337; K. 120, 15.
[176] C. C. A. 182, 15—16; C. C. A. M. 337; K. 120, 16—18.
[177] Platon, *Timée,* 41 a et b.
[178] Cf. Platon *Timée* 28 c.
[179] C. C. A. 182, 16—17; C. C. A. M. 337 et 338; K. 120, 18—19.
[180] C. C. A. 182, 17 à 183, 1; K. 120, 19—20.

nées[181] : l'homme oscille entre deux états extrêmes, monte et descend entre l'immortalité et la mort[182].

Le commentaire d'Hiéroclès, ici, est d'ailleurs très condensé. L'auteur ajoute en effet : « les dieux de la troisième espèce sont par là nécessairement inférieurs aux *Héros glorifiés,* puisque ces derniers connaissent toujours Dieu et que les premiers tombent parfois dans sa méconnaissance »[183]. Cette infériorité des hommes dans le domaine de la connaissance est présentée comme une suite nécessaire *(ex anankès)* de la nature mortelle de l'homme lorsqu'il vient à descendre; dans la première partie de la phrase, il s'agit de la mort du corps, dans la seconde partie, de la mort de l'âme par l'oubli de Dieu; insensiblement, un glissement de sens, du matériel au spirituel, a été opéré.

D'autre part, Hiéroclès, toujours sans qu'il y paraisse, ajoute une notion capitale à l'exposé de l'auteur des *Vers d'Or.* P. C. van der Horst, dans son commentaire, après avoir exprimé l'avis que cet auteur « se représente l'âme délivrée comme obtenant, dès qu'elle a quitté le corps, la pleine béatitude, celle qu'il assimile à « être dieu », et que « la conception de l'auteur est ... tirée de l'ancien pythagorisme plutôt que du nouveau », remarque qu'« il est pourtant étonnant qu'il ne soit pas du tout question de métempsycose; la croyance en cette doctrine est très pythagoricienne ... »[184]. Certains ont vu une contradiction entre les deux derniers vers d'or et la doctrine pythagoricienne, « mais, ainsi que le fait remarquer A. Delatte, l'auteur se représente, dans ces vers, l'âme de son disciple purifiée et délivrée, s'étant échappée du cercle des naissances ... *Plusieurs vies se sont probablement écoulées* avant que les prescriptions aient été entièrement mises en pratique et que l'âme se soit trouvée purifiée et délivrée »[185].

Ce qui n'est qu'une supposition de P. C. van der Horst en ce qui concerne les *Vers d'Or* devient presqu'une certitude avec le commentaire d'Hiéroclès. Ce dernier fait allusion à la métempsycose lorsqu'il affirme que les dieux de la troisième espèce peuvent monter et descendre (*τῇ ἀνόδῳ ... τῇ καθόδῳ*) et que ces mêmes dieux « tombent parfois dans la méconnaissance du Dieu suprême »[186]. Là encore, en présence des insuffisances doctrinales des *Vers d'Or,* Hiéroclès, par déférence envers leur enseignement, ne souligne pas brutalement leurs lacunes pour mettre en valeur sa propre science; tout au contraire, il s'efface presque derrière le texte vénérable, et, d'une touche légère et discrète, il complète ou modifie parfois les vues de son devancier. Il arrive

[181] Cf. p. 168; 171 ss.

[182] C. C. A. 182, 17 à 183, 1; C. C. A. M. 338; K. 120, 18—20.

[183] C. C. A. 183, 1—3; C. C. A. M. 338; K. 120, 19—22.

[184] P. C. van der Horst, *Les Vers d'Or pythagoriciens,* p. 75—76.

[185] Ibid., p. 76. Cf. Armand Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 77. C'est nous qui soulignons.

[186] C. C. A. 182, 17 à 183, 1—2; C. C. A. M. 338; K. 120, 18—22.

ainsi, suprême habileté, à couvrir de son autorité ses propres vues nouvelles!

Le lecteur risquant de s'égarer au milieu de tous ces dieux dont les uns demeurent immuables, dont les autres montent et descendent tout au long de l'échelle des êtres, à la fois mortels et immortels, il importe de leur attribuer un rang définitif et d'éviter les empiètements d'une catégorie sur l'autre, une fois connues leurs essences.

A la fin de son commentaire, Hiéroclès va donc énoncer une stricte hiérarchie des êtres raisonnables, en partant de celui qu'il étudie avec prédilection tout au long de son commentaire, c'est-à-dire de l'homme. « La troisième espèce de dieux, dit-il, une fois parvenue à sa perfection, (*τελειωθέν*) ne saurait l'emporter sur celle du milieu, ou devenir l'égale de la première »[187]; Hiéroclès conserve le classement traditionnel : dieux, « médians » (c'est-à-dire messagers, démons, héros), hommes; « Mais, poursuit-il, demeurant la troisième, elle est semblable à la première tout en étant placée sous celle du milieu »[188]. Dans cette phrase d'apparence compliquée, Hiéroclès révèle selon quel critère essentiel les êtres sont classés dans le monde : selon le degré de ressemblance avec Dieu. Les dieux, de tous les êtres, ressemblent le plus à Dieu; ils occupent donc la première place; les héros, au sens large, ont avec les dieux une ressemblance « plus naturelle et plus parfaite » que celle des hommes avec ces mêmes dieux[189]. Le commentaire des *Vers d'Or* se termine sur l'affirmation répétée que c'est *l'ὁμοίωσις θεῷ* qui constitue l'unique perfection pour tous les êtres raisonnables, digne fin d'une oeuvre tout entière consacrée à l'homme et à sa montée vers Dieu. Cette *ὁμοίωσις θεῷ* est le but suprême de la philosophie initiatique, à laquelle est consacrée la dernière partie du commentaire d'Hiéroclès. Auparavant, l'auteur avait classé les êtres raisonnables d'après leur connaissance, changeante ou immuable, du Dieu suprême[190]; à présent, le terme d'*homoiôsis* suppose la connaissance de la divinité et une union plus étroite avec elle que celle impliquée par le terme de « connaissance » : « Cette ressemblance, chez les êtres célestes, subsiste toujours de la même manière; chez les êtres éthériens stables (*τοῖς μονίμοις αἰθερίοις*), « elle subsiste toujours, mais pas de la même manière; et enfin, chez les êtres éthériens sujets à descendre et à venir par nature habiter sur la terre, elle ne subsiste ni toujours ni de la même manière »[191]. Et non seulement la dépendance des trois catégories d'êtres raisonnables envers le Dieu suprême est affirmée, mais aussi celle de ces catégories les unes envers les autres : la parfaite ressemblance des êtres du premier rang avec Dieu doit constituer le modèle à reproduire

---

[187] C. C. A. 183, 3—4; cf. C. C. A. M. 338; K. 120, 22—23.
[188] C. C. A. 183, 5—6; cf. C. C. A. M. 338; K. 120, 24—25.
[189] C. C. A. 183, 7—8; cf. C. C. A. M. 338; K. 120, 26—27.
[190] Cf. p. 168. A propos de l'*ὁμοίωσις θεῷ*; cf. aussi p. 192, p.
[191] C. C. A. 183, 10—13; C. C. A. M. 338—339; K. 121, 2—6.

par les êtres des second et troisième rangs, et la ressemblance des êtres du second rang, le modèle de ceux du troisième. Nous ressemblons bien à Dieu, puisque toute créature raisonnable doit s'y efforcer, mais nous ne pouvons pas porter d'un coup nos regards aussi haut, nous devons passer par des « intermédiaires », suivre, pour ainsi dire, la « voie hiérarchique » et ne négliger aucune étape. Il est même à peu près certain que nous devrons borner notre ambition à imiter la ressemblance avec Dieu des êtres qui nous précèdent immédiatement, et il faut avouer que si les dernières réflexions du *Commentaire* d'Hiéroclès ne sont pas franchement pessimistes, elles sont au moins trés réalistes : « Notre but, en effet, n'est pas seulement de ressembler au Dieu démiurge, mais de nous conformer, comme à une règle établie, à l'imitation des êtres supérieurs ou moyens »[192].

Ainsi la stricte subordination hiérarchique des êtres raisonnables entre eux est affirmée avec force, et Hiéroclès, en terminant, nous engage à nous contenter de notre sort, à accepter notre rang, qui est le dernier chez les êtres raisonnables : « Si, étant inférieurs à ces derniers, nous obtenons une ressemblance avec Dieu aussi grande que celle que nous pouvons obtenir, nous possédons par là-même ce qui convient à notre nature »[193]. Il nous faut donc accepter notre état d'homme, mais ne pas chercher à être plus que des hommes; cela rentre dans la catégorie des choses impossibles. Hiéroclès nous avait déjà avertis que « si un homme en tant qu'homme désire devenir un des *Dieux Immortels* ou un des Héros glorifiés, cet être humain ne connaît aucunement les bornes fixées par la Nature, et il ne sait point distinguer quels sont les premiers, les moyens et les derniers des êtres »[194]. Il reprend cette affirmation à la fin de son oeuvre : « La plus haute vertu, en effet, est de se maintenir dans les bornes que nous assigne l'ordonnance du monde, au sein desquelles toutes choses ont été disposées et rangées par espèces... »[195]. Il faut se conformer, en définitive, aux lois de la Providence; elle seule nous dispense le bien qui s'accorde avec notre nature[196].

Aucun doute, croyons-nous, n'est permis : Hiéroclès célèbre avant tout l'ordre qui règne dans l'univers; chaque être doit occuper la place qui lui est assignée par la Providence, *et y rester*; l'homme pose un problème plus apparent que réel : il oscille entre le ciel et la terre, mais cette instabilité est, en fin de compte, le signe de son infériorité par rapport aux autres êtres raisonnables. Il est *la dernière* des créatures raisonnables et il restera toujours le dernier, même lorsqu'il sera « divinisé »; il ne passera pas vraiment dans les catégories supérieures, il ne fera que recouvrer son état antérieur, qu'abandonner la terre

---

[192] C. C. A. 184, 3—5; cf. C. C. A. M. 339; K. 121, 9—11.
[193] C. C. A. 184, 5—6; cf. C. C. A. M. 339; K. 121, 11—12.
[194] C. C. A. 139, 9—13; C. C. A. M. 265; K. 96, 17—21.
[195] C. C. A. 184, 8—10; C. C. A. M. 340—341; K. 121, 14—17.
[196] Cf. C. C. A. 184, 10—12; C. C. A. M. 341; K. 121, 16—18.

pour se plonger à nouveau dans l'éther; il s'agit d'une réintégration et non d'une promotion. Les dernières lignes du *Commentaire sur les Vers d'Or* ne disent pas autre chose, et Hiéroclès ne croit pas que certains hommes puissent s'élever au rang des génies par nature et des dieux, comme le pensaient certains pythagoriciens. Bien plus, l'homme trouvera son bonheur dans l'acceptation et dans la parfaite réalisation de son être. Se savoir homme, et pleinement homme, *à sa place* dans le concert universel, voilà sa plus grande félicité.

II. L'HOMME ET LES ÊTRES INFÉRIEURS

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME, LES MAUVAIS GÉNIES ET LA MAGIE

Hiéroclès a dissipé l'illusion humaine d'accéder à la pleine et entière divinité; il entend aussi nous préserver de la tentation, moins fréquente, il est vrai, de nous rabaisser devant le spectacle de nos insuffisances. L'homme a une éminente dignité à sauvegarder; il ne doit pas s'abaisser devant les génies inférieurs ni se laisser ravaler au rang des animaux. Dès la fin du premier siècle de notre ère, Plutarque exposait déjà dans ses oeuvres une démonologie fort développée, selon laquelle les êtres intermédiaires se répartissent en bons et mauvais génies. A ces derniers, Guy Soury a consacré toute une étude[197], en se fondant surtout sur le *De superstitione,* le *De defectu* et le *De Iside.*

Plutarque nous présente des démons pervers dans le *De defectu* et le *De Iside*[198]. Guy Soury trouve des ressemblances étroites entre certains passages de ces deux oeuvres d'une part, et du *De abstinentia* de Porphyre d'autre part[199]. Il affirme que : « Si Plutarque emprunte volontiers sa démonologie à des sources grecques, il n'ignore ni ne dissimule à l'occasion ce qu'il doit aux conceptions orientales. Le *De defectu* cherchant l'origine de cette découverte des Génies nomme, entre autres, les Zoroastriens. Indication que confirme le *De Iside,* où est posé le problème de la providence et du mal et exposé avec sympathie le dualisme perse »[200]. Plus récemment, D. Babut, après avoir distingué une démonologie populaire et une démonologie philosophique[201], a mis l'accent sur les hésitations de Plutarque à propos des génies malfaisants[202]. Leur existence est niée dans le *Banquet des Sept Sages*[203]; elle est à peu près admise dans *la Vie de Pélopidas.* L'auteur se livre à un exament plus approfondi dans *la Vie de Dion*[204]. « Autrement dit, l'hypothèse de *φαῦλα δαιμόνια,* d'abord rejetée ou jugée dangereuse, n'aurait été que progressivement admise par Plutarque[205], sous l'influence de sa vision dualiste du monde »[206]. D'ailleurs,

---

[197] G. Soury, *La démonologie de Plutarque,* Paris, 1942, ch. IV; *Les bons et les mauvais Génies, tradition grecque et influence orientale,* p. 45 ss.

[198] Ibid., p. 50.

[199] Ibid., p. 55, 59, 62. Pour les mauvais génies chez Porphyre, cf. le *De abst.,* II, 38 ss.

[200] G. Soury, op. cit., p. 61. Plutarque, *De defectu oraculorum,* 10; *De Iside,* 45 ss.

[201] D. Babut, op. cit., p. 391.

[202] Ibid., p. 392.

[203] Ibid., p. 392—393.

[204] Ibid., p. 393—394.

[205] Ibid., p. 395.

[206] Ibid., p. 395—397.

l'accent est mis dans son oeuvre sur le rôle d'intermédiaires joué par les démons, et non pas sur l'origine des mauvais démons[207].

Pour Plotin, la magie n'est pas sans posséder une certaine puissance qui s'explique par la « sympathie universelle »[208]. Les démons, par leur partie irrationnelle, peuvent être charmés « et ceux d'entre eux qui sont voisins des régions d'ici-bas peuvent entendre nos appels, d'autant mieux qu'ils sont en rapport avec ces régions[209]. Tout être qui est en rapport avec un autre est enchanté par lui ... » C'est à la philosophie que Plotin demande la communication avec les dieux. Il ne parle pas de la théurgie; en effet, « Plotin n'a peut-être pas connu les *Oracles* »;[210] or l'influence des *Oracles Chaldéens* fut déterminante pour le développement de la théurgie chaldaïque chez les néo-platoniciens[211].

La théologie de Porphyre, en revanche, « ne se fonde pas seulement sur l'exégèse de Platon, mais aussi sur celle des *Oracles Chaldaïques,* considérés comme une révélation divine »[212]. Dans le *De abstinentia*[213], Porphyre affirme sa croyance aux mauvais démons : ce sont des âmes qui au lieu d'être maîtresses du « pneuma » qui leur est uni, lui sont le plus souvent sujettes; elles se plient alors à ses passions,[214] et par là-même sont aussi des démons, mais que l'on pourrait appeler à bon droit des « mauvais démons ». « Ces derniers, du fait qu'ils sont passibles, occupent davantage la région proche de la terre, et il n'y a aucune mauvaise action qu'ils ne tentent de faire »[215]. Si les bons génies, pour écarter de nous les accidents fâcheux, nous envoient des rêves prémonitoires, que nous ne savons pas toujours interpréter, les mauvais, au contraire, favorisent les pratiques de la sorcellerie[216]. ... « Ce sont eux qui prennent plaisir « aux libations et à l'odeur des viandes », dont s'engraisse la

---

[207] Ibid., p. 408—410.

[208] Plotin, éd Brehier, Paris, IV, 4, 40, 1—3.

[209] Ibid., IV, 4, 43, 14—15.

[210] Cf. *Oracles Chaldaïques,* éd. Des Places, Paris, 1971, p. 18.

[211] A propos de l'influence des *Oracles Chaldaïques,* sur les néo-platoniciens, en particulier sur Julien, cf. Bidez, *La vie de l'empereur Julien,* I, XII, p. 73 et suiv.; Dodds, *Theurgy and its relationship to Neoplatonism,* in *Jour. of Roman Studies,* XXXVII, 1947, p. 58 ss.; *Oracles Chaldaïques,* éd. Des Places, p. 18 ss.; *Proclus, Théologie Platonicienne,* éd. H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, 1968, I, p. XX.

[212] P. Hadot, *La métaphysique de Porphyre,* in *Entretiens sur l'Antiquité classique,* XII, Vandoeuvres-Genève, 1966, p. 129. Sur les fluctuations de Porphyre à l'égard des *Oracles,* cf. l'éd. Des Places, p. 18 ss., à partir de l'exposé critique, mais qui reste fondamental, de Saint-Augustin, *Cité de Dieu,* X, 9—12, 21.

[213] II, 38, in fine; II, 39.

[214] D'après Porphyre, *De abst.,* II, 39, ce *pneuma,* « dans la mesure où il est corporel, est passible et corruptible » (trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979, t. II; L. II, 39, 2).

[215] Porphyre, *De abst.,* éd. et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, t. II, II, 39, 3. Cf. p. 372 : D'après Plotin, les démons qui sont « voisins des régions d'ici-bas peuvent entendre nos appels ... » (Cf. *Enn.* IV, 4, 43, 14—15.)

[216] Cf. ibid. II, 41, 3—5.

partie pneumatique ⟨et corporelle⟩ de leur être ... »[217]. « C'est pourquoi un homme intelligent et tempérant se gardera d'user de sacrifices qui risquent d'attirer vers lui les démons de cette espèce »[218].

Il était réservé à Jamblique d'exalter la théurgie sans aucune restriction dans les *Mystères d'Egypte* et de susciter, pour cet art, de nombreuses vocations. Il s'est inspiré lui aussi des *Oracles Chaldaïques,* mais moins nettement que Porphyre. « Les rapprochements que l'on peut faire entre les *Oracles* et Jamblique ne sont pas toujours convaincants; il en est pourtant d'assurés »[219]. « Dans les *Mystères d'Egypte,* contrairement à Porphyre, Jamblique loue le « culte sans souillures » qui « rattache intimement les autres êtres à ceux qui valent mieux que nous et s'adresse pur aux purs, exempt de passion, aux êtres exempts de passion »[220]. Cependant, il condamne sévèrement la magie : les « artisans des images opérantes »[221] ne sont que des hommes, pas des dieux; ces images sont matérielles; ceux qui se livrent à cet art « s'attachent aux esprits mauvais et remplis par eux de la pire inspiration, deviennent pervers, impies, dépravés, comblés de malice, sectateurs de moeurs étrangères aux dieux, et, pour tout dire, assimilés aux démons pervers auxquels ils sont attachés. Ceux-là donc, comme ils sont pleins de passions et de malice attirent à eux, par connaturalité, les esprits pervers et sont excités par eux, à toute malice »[222].

Hiéroclès nous recommande, dès les premières pages de son *Commentaire,* d'honorer ce qui nous est supérieur par nature et nos égaux qui se sont parés d'éminentes vertus[223]; il nous défend, en revanche, d'accorder aucun honneur aux créatures inférieures à la nature humaine[224]. Ainsi, chaque être raisonnable recevra les honneurs proportionnés à la place qu'il occupe dans l'univers, principe cher aux néo-platoniciens et à Hiéroclès en particulier[225]. Nous donnons bien au mot « place » un sens concret, spatial. La discrète allusion d'Hiéroclès aux « Génies d'une espèce inférieure » *(φαῦλόν τι δαιμόνων γένος)*[226], après la longue démonstration du caractère « terrestre » des *καταχθόνιοι δαίμονες*[227], nous y autorise. Hiéroclès écrit alors, poussé par un nouveau scrupule, à propos de cette dernière expression : « Il ne faudrait pas, en effet, nous imaginer que ce poème (les *Vers d'Or*) nous prescrit d'honorer

[217] Ibid., II, 42, 3.
[218] Ibid., II, 43, 1.
[219] *Oracles Chald.* Des Places, *Notice,* p. 25.
[220] *Les Mystères d'Egypte,* éd. Des Places, p. 60. Cf. P. Hadot, op. cit. p. 94.
[221] *Les Myst. d'Egyp.,* II, 28, p. 138 in fine.
[222] Ibid., III, 31, p. 144.
[223] Cf. C. C. A. M. 76 in fine; C. C. A. 38, 19—22; K. 18, 17—20.
[224] Cf. C. C. A. M. 85; C. C. A. 38, 19—22; K. 18, 17—20, C. C. A. 44, 10; K. 21, 23.
[225] Cf. en particulier: C. C. A. 38, 18—19; K. 18, 15—17.
[226] C. C. A. 44, 10; K. 21, 23.
[227] Cf. p. 184. ss.

des Génies d'une espèce inférieure, *comme pourrait le donner à penser l'usage habituel des mots* ... »[228].

Or, *καταχθόνιος δαίμων* signifie ordinairement : « *démon souterrain* »[229]. Cette phrase, qui nous a déjà aidé à effectuer une mise au point relative au vocabulaire d'Hiéroclès[230], contient la seule allusion des *Commentaires* aux génies inférieurs, allusion bien brève en vérité, mais qui nous permet de préciser, autant qu'il est possible, sa position à leur sujet. Nous avons déjà parlé de l'importance prise par les démons, êtres intermédiaires, chez les philosophes postérieurs à Platon[231]. Pour Platon, « les démons sont considérés comme bons. On pourrait davantage les assimiler aux anges du judéo-christianisme qu'aux esprits mauvais ... »[232].

Il en est ainsi dans l'*Epinomis*[233]. Xénocrate « distingue de bons et de mauvais démons. Ce qui, dans le culte, présente un aspect inhumain, comme les sacrifices sanglants, et qui, dans les mythes, est cruel ou impur, est attribué aux mauvais démons. Un culte est dû aux mauvais démons pour détourner leur colère »[234], (alors qu'Hiéroclès interdit un tel culte)[235]. De plus en plus, ces êtres intermédiaires entre la divinité et l'humanité seront utilisés par les hommes pour tenter d'agir sur les dieux ou pour modifier le cours naturel des choses. On connaît la vogue dont jouirent, auprès de certains philosophes néo-platoniciens, les pratiques de la magie, qu'il faut distinguer de la théurgie[236]. La discrétion d'Hiéroclès envers la magie et les mauvais démons est assez exceptionnelle à son époque, d'autant plus que, dans un contexte historique différent, il est vrai, ses grands devanciers, Porphyre et Jamblique, l'un et l'autre imbus des *Oracles Chaldaïques*[237], avaient pris nettement position sur ces deux sujets.

Mais comment les mauvais génies peuvent-ils être inférieurs aux hommes? La question est épineuse et Hiéroclès ne l'aborde pas. Ces êtres sont des génies, c'est-à-dire qu'ils font partie, au moins de nom, d'une catégorie supérieure à celle des êtres humains; ils possèdent la raison, le *logos*, puisqu'il sont des

---

[228] C. C. A. 44, 10—12; C. C. A. M. 85; K. 21, 23—25; cf. p. 21.
[229] Cf. p. 182.
[230] Cf. p. 184.
[231] Cf. p. 180.
[232] J. Daniélou, *Démon Démonologie platonicienne et néo-platonicienne*, dans *Dict. de Spiritualité*, t. III (1957), col. 153.
[233] Platon, *Epinomis*, 984 e—985 b.
[234] J. Daniélou, op. cit., col. 153.
[235] Cf. p. 201, cf. aussi n. 224.
[236] Sur les différentes sortes de magie dans l'antiquité, cf. *Brockhaus Enzyclopädie*, 11ter Band, 1970, *Magie*. A. J. Festugière, Dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953, p. 48, définit clairement la théurgie. Sur le sens du mot « Théurgie », sur son histoire, cf. *Chaldaean Oracles and Theurgy*... H. Lewy, Paris, 1978, *Excursus IV : The Meaning and the History of the terms* « *Theurgist* » *and* « *Theurgy* », p. 461 ss.
[237] Les allusions à la théurgie n'apparaissent nettement qu'à partir de Porphyre et de Jamblique, sous l'influence des *Oracles Chaldaïques :* cf. H. Lewy, op. cit., p. 461.

démons; ils sont par là-même au moins les égaux des hommes. Par ailleurs, Hiéroclès affirme à plusieurs reprises que l'homme est le dernier des êtres raisonnables, qu'après lui viennent les *aloga,* c'est-à-dire les animaux et les plantes[238]. Alors qu'il a dépensé des trésors d'ingéniosité pour délimiter la place exacte des *καταχθόνιοι δαίμονες* dans la hiérarchie des êtres[239], il reste froidement muet à propos des *φαῦλοι δαίμονες*, qu'il connaît cependant. On comprend son silence s'il désapprouve les pratiques magiques dont ces démons étaient les agents nécessaires, mais puisqu'ils existent, ils occupent un rang dans l'univers, et Hiéroclès ne nous explique pas pourquoi ce rang est inférieur à celui de l'homme.

Il n'a pas prétendu, il est vrai, dresser une liste exhaustive de tous les êtres « intelligents » dans son *Commentaire*; outre que le terme de « héros » peut recouvrir, dans cette oeuvre, différentes sortes d'êtres[240], il nous a avertis, au moins par deux fois, que dans chaque genre d'êtres peuvent exister une multitude d'espèces : « L'ordre résulta de la dignité de l'essence de tous les êtres créés, de sorte que ce qui était plus parfait fut placé au-dessus de ce qui était moins parfait, non seulement dans tous les genres, mais dans toutes les espèces qui s'échelonnent en chaque genre »[241]; et surtout : « Chacun de ces genres en effet » (c'est-à-dire les *Dieux Immortels,* les *Héros glorifiés,* les âmes des hommes) « comprend une multitude d'espèces qui y sont ordonnées selon leur excellence ou leur infériorité »[242]. Mais cela ne nous aide guère à résoudre le problème posé par les mauvais démons. Il semble bien que pour Hiéroclès, ou du moins pour le vulgaire, l'appartenance au monde souterrain, selon « l'usage habituel des mots »[243], constitue une preuve de l'infériorité de ces êtres par rapport aux humains. Les dieux résident dans le ciel, les démons, au sens large, dans l'éther, les hommes *sur* la terre, et les mauvais génies, *sous* la terre[244]. Mais dans ce cas, les animaux et les plantes que l'on trouve *sur* la terre seraient supérieurs à ces mauvais génies, qui sont pourtant des êtres pourvus de raison!

Nous pourrions peut-être esquisser une solution en examinant pourquoi, selon Hiéroclès, nous ne devons pas honorer les êtres inférieurs à la nature humaine : « Tous les êtres inférieurs à la nature humaine ne doivent en aucun cas être honorés par celui *qui aime Dieu et qui a le sentiment de sa dignité propre* »[245]. Nous pouvons conclure de cette citation que les génies inférieurs, bien que raisonnables, n'aiment pas Dieu, et qu'ils ne se tournent pas vers le

---

[238] P. ex. p. 169—170.
[239] Cf. p. 182. ss.
[240] Cf. p. 175—176.
[241] C. C. A. M. 59; cf. C. C. A. 30, 10—13; K. 12, 4—7.
[242] C. C. A. M. 60; C. C. A. 31, 1—2; K. 12, 13—15.
[243] Cf. p. 202 et n. 228.
[244] Mais Porphyre localise les mauvais génies aux alentours de la terre. Cf. p. 200, n. 215.
[245] C. C. A. 44, 12—14; C. C. A. M. 85; K. 21, 25—27.

bien, mais vers le mal. Ils n'ont pas non plus conscience de leur dignité propre; ils oublient qu'ils sont comme tous les êtres, des créatures du Dieu démiurge; ils ressemblent aux âmes « mortes » des hommes grossiers[246]. Mais tandis que l'âme humaine, au plus profond de sa déchéance, peut renaître à Dieu par un acte de sa volonté propre, le mauvais démon, au contraire, doit toujours garder son aversion pour Dieu; il est pour toujours mort à Dieu. L'homme seul peut osciller entre le bien et le mal, d'après Hiéroclès[247]; les autres catégories d'êtres restent immuablement dans le même état. Il nous semble que nous demeurons fidèle à la pensée d'Hiéroclès en admettant que, de même que les bons génies pensent toujours à Dieu, ce qui constitue leur supériorité sur l'homme qui peut ne pas y penser, de même, les mauvais génies, ou bien n'y pensent jamais – mais ce serait alors leur refuser l'usage de la raison et en faire les égaux des animaux et même des plantes! – ou plutôt y pensent mal, cherchent à lui porter tort, à le discréditer auprès des hommes, comme le voulait Porphyre[248]. En agissant ainsi, les mauvais génies ressemblaient, en partie au moins, aux démons des chrétiens.

Jean Daniélou remarque cependant[249] que les mauvais démons eux-mêmes sont « des êtres plus méchants que vraiment pervers, et à qui il convient d'offrir des sacrifices pour les apaiser ». Il ajoute plus loin, à propos de la critique adressée par Celse aux formes inférieures du culte : « Il ne s'agit pas d'ailleurs de mauvais anges, ennemis de Dieu, au sens chrétien du mot. Nous avons dit que cette conception est étrangère au paganisme grec. Elle n'apparaît ... qu'avec le dualisme oriental[250]. Ces démons sont seulement des anges inférieurs ... Ici s'esquisse la conception hiérarchique du dieu suprême et des démons subordonnés que va constituer dans le paganisme finissant, chez Julien en particulier, l'alliance de la religion philosophique et des cultes populaires, et qui est la réponse à l'effort tenté, de Justin à Augustin, pour les dissocier »[251]. On ne peut guère penser, en suivant Jean Daniélou, que lorsqu'Hiéroclès parle des *φαῦλοι δαίμονες*, il évoque, à côté des démons païens, les démons des chrétiens. Certes, nous ne pouvons affirmer, d'après une simple allusion d'Hiéroclès, que les mauvais démons du *Commentaire* sont des démons pervertis cherchant à évincer le Dieu démiurge. Ni chez Porphyre, ni à plus forte raison chez Hiéroclès, on ne voit les mauvais génies tenter à proprement parler les hommes, les dresser contre Dieu. Les mauvais démons de Porphyre, ceux de Synésios, « Hellène et chrétien », dans son *Récit Egyptien*, sont tout au plus « ... des démons jaloux, ... et qui trouvent leur joie dans la

---

[246] Cf. p. 169.
[247] Cf. p. 171 ss. p. 193.
[248] Cf. p. 200—201.
[249] J. Daniélou, *Démon, Démonologie plato. et néo-plato*, dans *Diction. de Spiritualité*, III; col. 154.
[250] Cf. à ce sujet le rôle de Plutarque, p. 199.
[251] J. Daniélou, ibid., col. 160.

misère des peuples »[252]. Cependant, ceux de Plutarque, tout en étant jaloux des gens de bien, de peur que ceux-ci n'obtiennent, après leur mort, un meilleur sort que le leur, étaient en même temps « les agents ou les représentants de la puissance mauvaise qui s'oppose éternellement, selon la vision plutarquéenne du monde, au principe « le meilleur »[253]. Mais Hiéroclès ne nous paraît pas influencé par le dualisme oriental; on ne trouve pas chez lui un royaume du Bien nettement opposé au royaume du Mal. Il faut cependant reconnaître que les démons, chez Porphyre, au IIe siècle, trompent les hommes[254], comme les démons des chrétiens, qu'ils ont à leur tête une sorte de chef de choeur[255]. Jamblique utilise une expression à peu près semblable pour parler du chef des démons[256]. La démon et les mauvais anges de la Bible et du Nouveau Testament devaient être familiers à Hiéroclès. L'expression « *φαῦλοι δαίμονες* » désigne pour lui, c'est évident, les mauvais génies des païens, mais elle pouvait lui rappeler les mauvais démons des chrétiens. C'est peut-être pour cela aussi qu'il n'a pas voulu en parler davantage, qu'il n'a même pas tenté de donner une place bien déterminée à ces êtres dans l'univers, car ils étaient trop annexés par une religion ennemie. Mais ce n'est qu'une hypothèse.

L'évocation des faits historiques offre certainement un terrain plus solide pour rechercher la cause de cette abstention. Hiéroclès a dû vivre, approximativement, de 390 environ jusque dans la deuxième moitié du 5e siècle[257]. Rappelons que, durant la première moitié du Ve siècle, le paganisme est mal toléré par les empereurs chrétiens; il ne peut se relever de la « sentence de mort » portée contre lui en février 391 par Théodose I[258]. « Une loi adressée spécialement à l'Egypte répéta en juin les mêmes interdictions. Elle eut probablement pour conséquence la fermeture du Sérapéum d'Alexandrie »[259]. Depuis longtemps, d'autre part, les empereurs luttaient contre les sciences occultes. C'est ainsi que « Valens, comme Constance, avait la terreur de la magie, et il avait interdit en 370 d'étudier la science des « mathematici »[260]. Théodose I « confirme l'interdiction de consulter les entrailles pour connaître l'avenir; les contrevenants seront punis de mort (385). L'occasion de cette loi fut une grave affaire de magicien : on aurait consulté les démons au sujet de l'empereur; l'enquête fut marquée par des arrestations et des tortures »[261].

---

252 C. Lacombrade, op. cit. p. 112—113.

253 C. D. Babut, op. cit., p. 395—397, passim.

254 Cf. p. 200.

255 *De abst.*, II, 41, 5.

256 *Les myst. d'Egypte*, III, 30.

257 Cf. mon article : *Sur la vie et les oeuvres d'Hiéroclès : problèmes de chronologie*, in *Annales de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Pallas*, XXIII, 1976, p. 19—30.

258 André Piganiol, *L'Empire chrétien*, Paris, 1947, p. 258.

259 Ibid., p. 259.

260 Ibid., p. 160.

261 Ibid., p. 250.

La lutte contre le paganisme fut particulièrement active dans la partie orientale de l'empire romain[262]. Du côté des chrétiens, avec Cyrille, déjà durci par la lutte contre l'hérésie, à la tête de l'église d'Alexandrie, comment aurait-on pu parler clairement de la magie, de ses pratiques interdites? Du commerce avec les mauvais démons? Il n'y a peut-être pas d'autre cause au silence d'Hiéroclès, qui fut d'ailleurs supplicié par des magistrats chrétiens, à Byzance, à une date indéterminée[263]. La plus grande prudence s'imposait donc, et ni la magie, ni même la théurgie, n'étaient des sujets de tout repos, à Alexandrie, à cette époque. Cette prudence semble avoir été observée par Hiéroclès lorsque, après avoir parlé des purifications nécessaires au corps lumineux, il ajoute : « Tout ce qui se fait pour la purification de ce corps, si on l'accomplit d'une manière digne de Dieu, et sans aucune charlatanerie se trouve conforme aux règles de la vertu et de la vérité »[264]. M. Meunier a certainement eu raison de voir là une discrète allusion à la magie[265].

La condamnation de la magie par les plus grands philosophes : Platon[266], Plotin, Porphyre, Jamblique — et aussi la prudence – pouvaient dispenser Hiéroclès de parler d'un sujet sur lequel l'unanimité était faite.

La théurgie, en revanche — bien qu'il n'ait pas employé ce mot – est l'objet d'allusions plus précises dans son *Commentaire*. Cet art, qui faisait entrer l'homme en communication avec les dieux les plus élevés, utilisait cependant des procédés tout à fait semblables à ceux de la sorcellerie, si nous en croyons la *Vie de Proclos* de Marinos[267].

---

262 Cf. Roger Rémondon, *La crise de l'Empire romain, de Marc-Aurèle à Anastase*, Paris, 1964, p. 197.

263 Ibid., p. 1; cf. aussi la note 5 de l'Introduction.

264 C. C. A. M. 312, 313. C. C. A. 170, 6—9; K. 113, 13—16.

265 C. C. A. M. 313—314, n. 1.

266 Cf. *La République*, éd. Émile Chambry, II, 364, b, c. Cf. *Lois*, X, 909 b; XI, 933 a, b.

267 *ΜΑΡΙΝΟΥ ΠΡΟΚΛΟΣ*, Boissonade, in *Diogenis Laertii de Clar. Philos. vitis*, Paris, 1850, Appendix, p. 165, § XVIII.

CHAPITRE II

LA THÉURGIE

On s'est étonné, à juste titre, qu'un « rationaliste platonicien, comme Proclus, qui use de la purification par le *λόγος* et de la contemplation par le *νοῦς* » ait pu se livrer à des pratiques de sorcellerie, alors que Plotin réprouvait la magie. Comment ce diadoque officiel de Platon s'abaisse-t-il aux rites de la théurgie?[268] La question reste valable pour son contemporain Hiéroclès[269] qui, non content de prêcher sans relâche, dans son *Commentaire sur les Vers d'Or,* la montée vers Dieu, prétend aussi donner des moyens pratiques pour y parvenir. « Nous nous demandions par quel biais », écrit A. J. Festugière, commentant le texte essentiel d'Hiéroclès consacré à cette question[270], « avait pu se faire, dans la pensée et dans l'âme religieuse de Proclus, l'alliance entre la contemplation intellectuelle – la mystique de l'Un — et l'art hiératique ... Proclus est un philosophe ... Il faut donc à Proclus, pour introduire l'art hiératique en son système, une doctrine. Cette doctrine est celle de l'enveloppe pneumatique de l'âme, telle que nous la montre Hiéroclès. Il y a en nous l'animal mortel, composé d'une âme irrationnelle de vie et d'un corps matériel. La purification de cet « animal » en nous s'obtient par tout l'ensemble de *καθαρμοί* dont parlent les ch. 18 et 19 de Marinos, dans la section relative aux vertus *καθαρτικαί* ... Mais au-desus de l'animal, il y a en nous « l'Homme », l' *Ἄνθρωπος*, qui est notre vrai moi, composé d'une âme raisonnable et d'un corps pneumatique. La purification de l'âme s'obtient par l'exercice de la philosophie, ce qu'Hiéroclès nomme « la vérité et la vertu » ... La purification du corps lumineux ou pneumatique s'obtiendra par l'art hiératique ». Nous connaissons, par Marinos, les pratiques auxquelles se livrait son maître Proclos pour purifier son corps lumineux. « Proclos en effet s'adonnait aux unions *(systaseis)* et colloques *(entychiai)* avec les dieux en usage chez les Chaldéens (entendons dans les *Oracles Chaldaïques*), et il employait leurs divines et ineffables roues magiques. Il avait reçu tout cela en transmission d'Asclepigéneia, la fille de Plutarque, et c'est d'elle qu'il en avait appris le sens

---

[268] P. Courcelle : Compte rendu d'A. J. Festugière, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus (Studi di storia della Tarda Antichità,* Messina, 1968, p. 7—18*)* dans *Revue des Études anciennes,* LXXI, 1969, p. 509. L'article d'A. J. Festugière a été repris dans *Études de philosophie grecque,* par le même, Paris, 1971, p. 585—596. Nous renvoyons à cette édition.

[269] Cf. A. J. Festugière, op. cit. p. 587 in fine, et *Proclus, Théol. Plat.* Saffrey—Westerink, I, p. XIII.

[270] Festugière, op. cit. p. 595. On trouvera le passage commenté par Festugière en C. C. A. 165, 6 ss.; K. 111, 10 ss.

et la bonne manière d'en user ». Plus loin (165. 20 ss.), il nous est parlé encore de « purification chaldaïque », d'« apparition lumineuse d'Hécate vue face à face », il nous est dit que Proclos était « rainmaker » en agitant une roue magique (ἴυγξ), comme dans les *Pharmakeutriai* de Théocrite, qu'il avait des phylactères contre les tremblements de terre, qu'il faisait usage d'un trépied prophétique. Nous voici donc en pleine magie »[271]. C'est vraisemblablement à de telles pratiques qu'Hiéroclès fait allusion lorsqu'il écrit qu'il faut purifier le corps psychique « en obéissant aux ordonnances concernant les rites sacrés et à l'art de pratiquer ces rites »[272]. Ce sont bien des moyens matériels qui doivent être employés pour aider le corps spirituel à se dégager de la matière : l'insistance d'Hiéroclès est significative : « Cette purification-là est de quelque manière plus corporelle » (σωματικωτέρα). « C'est pourquoi elle rentre en contact avec toutes sortes de substances magiques »[273]. L'art théurgique, depuis l'apparition des *Oracles Chaldaïques,* est solidement implanté! Des pratiques aussi matérielles devaient se prêter à bien des contrefaçons, entre les mains d'aventuriers peu scrupuleux, et l'on comprend la discrète et prudente mise en garde d'Hiéroclès contre les charlatans[274] qui abusaient de la crédulité des âmes simples ... et des autres. Seule la droiture de l'intention pouvait légitimer telle ou telle pratique[275]. *La frontière entre la magie et la théurgie était fort indécise, et la différence dépendait de la moralité individuelle.*

Les pratiques de purification relatives au corps psychique, si elles sont pieusement accomplies, « s'accordent aux règles de la vertu et de la vérité »[276] : cela revient à dire qu'elles s'accordent avec les purifications de l'âme raisonnable puisqu' « il est ... besoin, pour le perfectionnement de l'âme, de vérité et de vertu »[277]. Il est normal que ce qui convient à l'âme convienne aussi au corps psychique, dans lequel l'âme achève sa forme[278], mais que des pratiques proches de la sorcellerie puissent être bonnes pour l'âme, voilà qui n'était pas évident! Hiéroclès s'applique à montrer la parfaite harmonie qui doit exister entre les moyens propres à assurer la purification du corps lumineux et ceux qui purifient l'âme. « Il faut donc prescrire aussi dans le cas du corps lumineux les pratiques correspondantes aux moyens proprement assumés, dans le cas de l'âme, pour sa purification et sa libération. Il est donc nécessaire que les rites de purification télestique fassent marche commune avec la purification par les mathématiques, et que l'ascension hiératique

[271] Festugière, op. cit. p. 586.
[272] C. C. A. 170, 1—2. C. C. A. M. 132; K. 113, 7—8; cf. Festugière, op. cit. p. 592 in fine.
[273] Festugière, op. cit. p. 593. C. C. A. 170, 2—3; K. 113, 7—8.
[274] C. C. A. 170, 6—9; K. 113, 13—16.
[275] Cf. Festugière, op. cit., p. 586—587.
[276] Festugière, op. cit., p. 593.
[277] C. C. A. 165, 11—12; K. 111, 16—17; Festugière, op. cit. p. 591 in fine.
[278] Cf. C. C. A. 164; 7—8; C. C. A. M. 305—306; K. 111, 2—3.

fasse suite à la délivrance par la dialectique »[279]. Ame et corps lumineux, voilà l'Homme. Tous deux doivent se partager notre sollicitude « car celui qui n'a soin uniquement que de *son âme* et qui néglige *son corps lumineux* ne purifie pas l'homme entier. De même, celui qui croit qu'il ne faut avoir soin que *de ce corps* sans se soucier de l'âme, ou qui pense que la sollicitude dont il entoure *ce corps* purifiera *son âme* sans que celle-ci fasse rien par elle-même, celui-là commet la même erreur. Mais celui qui progresse, en ayant *de l'âme et du corps* le soin qui leur est propre, se perfectionne tout entier »[280]. On aura remarqué avec quelle insistance Hiéroclès nous défend de nous occuper seulement d'une partie de nous-même : les retours obsédants de *sôma, psychè,* nous imposent la vision d'un homme divin composé d'un corps lumineux et d'une âme; toutes les possibilités de négligence sont passées en revue et éliminées; le lecteur est entraîné vers la seule conclusion possible, vers la purification de l'âme et du corps lumineux, gage de perfection complète.

Comme l'âme et le corps lumineux sont indissolublement liés, ainsi la philosophie et l'art hiératique doivent-ils concourir à notre perfectionnement[281], sinon, bien qu'Hiéroclès ne le dise pas expressément, l'art hiératique dégénèrerait en magie[282] : « Si en revanche tu sépares cet art hiératique de la sagesse philosophique, tu trouveras qu'il n'a plus la même force »[283]. La philosophie relève l'art hiératique, l'applique à la purification du corps lumineux, en fait un auxiliaire de la montée vers Dieu. En lisant, dans *Les Mystères d'Egypte* de Jamblique, le passage consacré à la divination privée « sur les caractères »[284], on aperçoit les mauvais génies empressés à troubler la vision de la divinité; il ne se produit plus « qu'une apparition obscure et imagée qui, par suite de la faiblesse de la puissance, a coutume d'être parfois troublée par les souffles des mauvais démons »; « certains », poursuit Jamblique, « négligent toute la doctrine de la contemplation opérante en matière d'évocateur et d'épopte, dédaignant l'ordre de la théurgie, la sainte et longue persévérance dans les exercices, repoussant les lois, les prières et les autres rites ». La présence des mauvais génies, les impatiences et les négligences humaines, contribuent à rendre aléatoires les opérations théurgiques, qui ne sont plus guère éloignées de la magie, à cause de l'action des démons pervers, ou qui voient leurs résultats singulièrement affaiblis. Malgré la coopération étroite de la philosophie et de la théurgie, Hiéroclès, fidèle à lui-même, les a subordonnées l'une à l'autre. En une matière aussi importante, l'ordre universel

[279] Festugière, op. cit., p. 593 in fine; C. C. A. 176, 8—12; K. 116, 24—26 à 117, 1—2.

[280] C. C. A. M. 327—328; cf. C. C. A. 178, 2; K. 117, 14. C'est nous qui soulignons.

[281] C. C. A. 178, 7—10; K. 117, 19—22.

[282] Cf. Dodds, *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Jour, of Roman Studies*, XXXVII, 1947, p. 62.

[283] C. C. A. 178, 10—11; K. 117, 22—24; Festugière, op. cit., p. 594.

[284] Jamblique, *Les Myst. d'Egypte*, éd. Des Places, p. 115—116; 129—131. Sur ce genre de divination, cf., dans le même ouvrage, la n. 1. de la p. 116.

doit se manifester : « Des éléments qui constituent à plein notre perfectionnement, la sagesse philosophique a d'abord découvert les uns, et les autres, c'est l'activité télestique qui, venant à la suite de la sagesse philosophique[285], les a introduits, en telle sorte que, la philosophie prise comme tout, la partie théorétique marche en tête à titre de sagesse, la partie pratique vienne ensuite à titre d'art théurgique »[286].

Par quels moyens les théurges opèrent-ils? D'après Porphyre, « c'est peut-être en partie grâce aux effets de la sympathie universelle ... Quoi qu'il en soit, c'est bien sur l'âme « pneumatique » — et par elle sur l'imagination — que les cérémonies liturgiques agissaient ... Les rites apaisent les mauvais démons qui obsèdent le véhicule. Par des visions merveilleuses, ils font vivre l'« esprit » dans la société des anges et des dieux. Ils nous rendent aptes à recevoir leur visite. En vertu sans doute de la loi de l'assimilation, à force de contempler ces êtres purs, l'homme se dégage des influences pernicieuses et se débarrasse de tout effluve malsain »[287].

L'homme, pour purifier sa vie, et pour parvenir à la perfection, devra donc posséder trois degrés de sagesse, énumérés une dernière fois par A. J. Festugière, selon leur importance en dignité :

1. « Le plus haut degré *(to akron)* de toute la philosophie pour Hiéroclès est la sagesse théorétique »[288]. A. J. Festugière, en s'appuyant sur l'*In Alcibiadem*[289] veut montrer « toute la place que tient réellement chez Proclos la montée vers Dieu au sens platonicien »[290]. Pour Proclos, il faut éveiller en nous quelque chose qui est au-dessus du *νοῦς*, qu'il nomme « *ἄκρα ὕπαρξις τῆς ψυχῆς* (247. 7. s.) ou *οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν* (247. 10 s.) ou *ἄνθος τοῦ νοῦ* (248. 3), et qu'on peut bien traduire par « fine pointe de l'âme » selon le langage des mystiques chrétiens ». Le *to akron* d'Hiéroclès répond, pour ainsi dire, à l'*akra hyparxis* de Proclos.
2. Le milieu est la sagesse politique.
3. Le troisième degré est la sagesse télestique »[291], le tout formant un corps dont toutes les parties sont, il est vrai, indispensables les unes aux autres, mais dont les fonctions, plus ou moins nobles, cependant, permettent de les classer : « La première joue à l'égard des deux autres le rôle de l'oeil,

[285] C. C. A. 178, 13—14; K. 118, 1—2. Cf. *Les Mystères d'Égypte,* Des Places, p. 45, n. 2. Hiéroclès n'emploie pas le mot *θεουργία*. Il parle de *τελεστικὴ ἐνέργεια*, comme ici; de *ἱεροὶ θεσμοί*; C. C. A. 170, 1; K. 113, 7; de *ἱεραὶ τέχναι* (C. C. A. 170, 2; K. 113, 8; de *ἱεροὶ μέθοδοι* (C. C. A. 178, 19, K. 118, 8); de *τελεστικὴ τέχνη* (C. C. A. 180, 4; K. 119, 7—8).

[286] Festugière, op. cit., p. 594; C. C. A. 178, 13—17; K. 118, 2—5.

[287] J. Bidez, *Vie de Porphyre,* Gand, Leipzig, 1913, p. 91—92. Cf. p. 92, n. 1.

[288] C. C. A. 179, 1—2; K. 118, 11—12. Cf. A. J. Festugière, op. cit., p. 594.

[289] Proclos, *In primum Alcibiadem,* éd. L. G. Westerink, Amsterdam, 1954, p. 244, 12—252, 2.

[290] Festugière, op. cit., p. 587.

[291] Festugière, op. cit., p. 594.

les deux suivantes tiennent à l'égard de celles-ci la place de la main et du pied... »[292].

Il est normal, pour un disciple de Platon, que la spéculation philosophique l'emporte sur la pratique, et dans le corps social, le philosophe ne doit-il pas régner sur les gardiens et sur les artisans? Mais de même que les artisans, les gardiens et les philosophes doivent vivre en une étroite union pour constituer la cité une et idéale, de même, pour Hiéroclès, la sagesse théorétique, la sagesse politique et la sagesse téléstique « sont liées ensemble, en sorte que n'importe laquelle des trois est incomplète et presque vaine si elle est privée de la collaboration des deux autres »[293].

Pierre Courcelle résume ainsi[294] l'article d'A. J. Festugière : « Pour Proclus, la « fine pointe » (*ἄκρον* ou *ἄνθος τοῦ νοῦ*) nous permet de devenir *ἔνθεοι*. Hiéroclès, lui, développe la théorie de l'enveloppe pneumatique de l'âme et pense que la télestique a pour fonction, entre autres, la purification du corps pneumatique, c'est-à-dire la séparation de ce corps d'avec le corps mortel. Ainsi, tandis que la sagesse contemplative permettait de monter jusqu'au Dieu des philosophes, l'art théurgique permettait d'entrer directement en contact avec les dieux traditionnels ». Tous deux se préoccupent, avant tout, de ce qui nous élève vers Dieu. Hiéroclès a fermement écarté la magie. Grâce à la théurgie qui agit sur le corps psychique, il a éliminé les éléments matériels de l'âme humaine pour lui permettre de monter vers Dieu. Il insiste surtout sur la séparation de ce corps d'avec le corps mortel. Envers tout ce qui nous rabaisse, tout ce qui alourdit le corps lumineux et l'empêche, conjointement avec l'âme, de s'élever vers Dieu, le mépris d'Hiéroclès est de fer. Ce mépris pourrait suffire à expliquer son silence sur les démons malfaisants.

Cette attitude d'Hiéroclès envers les génies inférieurs et la magie, c'est-à-dire envers ce qui risque de nous enfoncer davantage dans la matière, laisse prévoir celle qu'il a adoptée à l'égard des êtres privés de raison, esclaves de cette même matière, malgré une longue tradition de bienveillance, qui remonte à l'antique pythagorisme, pour nos compagnons d'infortune sur la terre.

[292] Ibid., p. 594.
[293] Ibid., p. 594.
[294] Op. cit., p. 509.

CHAPITRE III

L'HOMME, LES ANIMAUX ET LES PLANTES

Les *Vers d'Or des Pythagoriciens* ne contiennent, à vrai dire, aucun précepte relatif à notre comportement envers les animaux, mais Hiéroclès, dans son commentaire destiné à donner « une vue d'ensemble des dogmes des Pythagoriciens »[295] ne pouvait pas ignorer l'un des traits les plus caractéristiques du pythagorisme, la solidarité *(koinônia)*[296], qui unit non seulement les hommes et les dieux, mais aussi les hommes et les animaux. De fait, la croyance en la métempsycose, ou plus exactement en la « métensomatose », qui va jusqu'à admettre que l'âme humaine peut se réincarner dans un corps d'animal ou même de plante, avait été utilisée, d'après la *Vie et Poésie d'Homère*[297] par l'auteur de l'*Iliade;* mais elle a trouvé sa véritable expression chez les pythagoriciens, à la suite desquels Empédocle déjà puis Platon, ensuite Plutarque et Porphyre, l'exégète du mythe de Circé, l'ont interprétée à leur tour[298]. Plus particulièrement, Aristote avait mené une vaste enquête sur les êtres privés de raison. On est surpris, à la lecture des *Parties des Animaux,* de la joie, de l'enthousiasme même, qui soulèvent le Stagirite, auteur réputé austère, lorsqu'il entreprend de décrire le règne animal : « Même quand il s'agit d'êtres qui n'offrent pas un spectacle agréable », écrit-il, « la nature, qui en est l'architecte, réserve à qui les étudie de merveilleuses jouissances, pourvu qu'on soit capable de remonter aux causes et qu'on soit vraiment philosophe ... Dans les oeuvres de la nature ce n'est pas le hasard qui règne, mais c'est au plus haut degré la finalité. Or la fin en vue de laquelle un être est constitué et produit tient la place du beau »[299]. De tels passages, reflètant l'allégresse du savant et du philosophe qui part à la découverte des êtres inférieurs aux hommes et aux dieux, sont bien rares chez les Anciens! Enfin, pour les stoïciens, « s'échelonne dans le monde une hiérarchie infinie d'êtres divins, depuis le feu de Zeus, jusqu'au dernier des vivants. Un Dieu est partout en action, dans la pierre et dans la plante, dans l'animal et dans l'homme »[300]. Il existe donc une sympathie universelle qui unit toutes choses. Cependant, l'homme seul possède la raison. Le *De Animalibus adv. Alexandrum* de Philon d'Alexandrie nous rapporte de nombreux traits de l'instinct des

---

[295] C. C. A. M. 343; C. C. A. 184, 13 et 14; K. 121, 19—21.

[296] Sur la solidarité entre les hommes et les animaux. Cf. C. J. De Vogel, *Pythagoras and early Phytagoreanism,* Assen, 1966, p. 150, 152, 181, 186, 271.

[297] Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* p. 72 ss.

[298] Ibid., p. 500—509 passim.

[299] *Les Parties des animaux,* éd. P. Louis, Paris, 1956, p. XII.

[300] A. Rivaud-Varet, *Histoire de la Philosophie, I,* Paris, 1960, p. 382.

plantes et des animaux cités par Chrysippe[301]; il n'en est pas moins vrai que raison et instinct sont de qualité différente. Pour les stoïciens, le monde est fait pour l'homme; « Tout se déroule en fonction de l'homme. Animaux et plantes lui sont destinés »[302]. Hiéroclès, en revanche, restera beaucoup plus discret; nul enthousiasme chez lui; les animaux et les plantes lui servent avant tout à montrer la supériorité de l'homme. Il n'a pas fait passer, dans son commentaire, la douceur des pythagoriciens envers nos « frères » privés de raison. On sait que l'abstinence de certains mets, édictée par Pythagore[303], résulte normalement de la foi dans la métempsycose entraînant « le respect d'une seule et même vie pénétrant homme et animal »[304]. Mais Hiéroclès ne place pas les animaux aussi près de l'homme; ils ne sont pas nos « frères » inférieurs, mais nos inférieurs tout court. Ce n'est pas sur le respect de la vie universelle, comme le voulaient les pythagoriciens et les stoïciens, qu'il appuie le précepte de s'abstenir de certains aliments, mais sur le souci de purifier chez l'homme non seulement son corps mais plus spécialement son corps lumineux. De même, en effet, que l'âme humaine, pour monter à nouveau vers Dieu, doit être pure de toute souillure, de même son corps, non pas son corps de terre, dans lequel elle est enfermée pour habiter sur la terre, mais son « corps lumineux », doit être dépouillé de toutes les taches qui lui viennent du contact avec le corps de terre, auquel il insuffle la vie[305]. Moins ce dernier sera nourri de nourriture matérielle, moins il ternira, dès cette vie terrestre, le « corps lumineux »[306]. Ainsi l'homme doit-il se détourner de la chair des animaux non par respect de ces mêmes animaux, mais pour éviter de devenir comme eux, des êtres sans raison, dominés par la matière.

Nous ne prétendons évidemment pas qu'Hiéroclès a ignoré, ou qu'il a méprisé, la grande loi de la fraternité universelle chère aux pythagoriciens; nous constatons simplement, une fois de plus, qu'il est doué d'un esprit pratique, qu'il a en vue la félicité de l'homme et qu'il emprunte, aux différentes doctrines, ce qui peut le plus sûrement l'assurer, en laissant dans l'ombre ce qui ne conduit pas droit à ce but. Cette tendance d'Hiéroclès se retrouve dans sa façon d'interpréter certaines prescriptions particulières des pythagoriciens. Il « se demande ... comment l'abstention de certains mets peut contribuer à la délivrance de l'âme. Il ajoute pour cela que ces prescriptions doivent

---

[301] Cf. Von Arnim, *Stoïcorum veterum fragmenta*, II, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Lipsiae, rééd. 1968, p. 205—210. A propos du *De Animalibus*, cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 74.

[302] M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 380. Cf. *S. V. F.* II, 1152—1167, p. 332—335.

[303] Cf. Les Vers d'Or 67 et 68.

[304] *Les Vers d'Or Pythagoriciens, éd. avec commentaire* par P. C. van der Horst, Diss. Leiden, 1932, p. 64.

[305] Cf. C. C. A. 166, 9; K. 112, 12.

[306] Cf. C. C. A. 171, 3—7 à 172, 1—2; K. 113, 24—26 à 114, 1—4.

être prises dans un sens symbolique : nous devons considérer à la fois et la signification immédiate et le sens mystique ... C'est ainsi qu'il explique quelques-unes des prescriptions : l'interdiction de manger le coeur des animaux signifie : ne te laisse pas entraîner par la colère; ...etc.... »[307] Il ne s'agit pas, là non plus, du bien des animaux, mais de notre bien à nous; les parties du corps de l'animal deviennent les symboles des défauts qu'il nous faut éviter. Hiéroclès n'est certes pas le premier à avoir songé à cette interprétation symbolique[308], mais nous pouvons être certains qu'elle le satisfaisait pleinement : non seulement l'homme apprenait à éliminer ce qui est matériel (abstention de la chair des animaux), et ainsi à purifier son corps, mais aussi à éliminer un défaut, donc à purifier son âme. Hiéroclès a toujours en vue le progrès de l'homme, dont il connaît bien la faiblesse. Fréquemment il rappelle que nous éprouvons un penchant fort vif pour la matière, l'animalité; mais il ne saisit pas l'occasion de montrer, comme un pythagoricien ou un stoïcien l'eût fait, que les animaux sont presque nos égaux, que leur instinct peut même paraître parfois supérieur à notre intelligence; il considère l'animalité comme le point le plus bas de l'avilissement pour l'homme, plante céleste[309], qui doit à tout prix s'en dégager pour rester digne de lui-même, et pour monter vers Dieu. Or, le passage suivant : « A celui qui s'est dégagé de la vie des brutes, qui s'est purifié, autant qu'il peut le faire, de l'excès des passions, et qui par là, de brute qu'il était, s'est rendu homme, ces préceptes promettent de faire d'un homme un dieu, autant qu'il est possible à l'homme de devenir un dieu »[310], situe bien l'animal par rapport à l'homme, et constitue un bon exemple du style d'Hiéroclès. Pour devenir un dieu, il faut que l'homme se délivre de la vie des bêtes. *Thèriodès* a le sens très fort de « sauvage, bestial », et exprime toute l'aversion que l'homme doit ressentir pour le genre de vie qui est le sien quand il est loin de Dieu, genre aussi néfaste que l'excès des passions, et mis sur le même plan que lui. Cependant Hiéroclès, toujours réaliste, sait bien que l'homme ne se débarrassera jamais complètement des passions; d'ailleurs, ce n'est que leur démesure qui est nuisible; mais aucune restriction n'est apportée à la condamnation de l'animalité en nous. Plus loin, le rapprochement entre *ek thèriou* et *anthrôpon* est saisissant : ces deux états ne sont pas compatibles pour Hiéroclès : l'homme doit absolument quitter l'un pour obtenir l'autre. L'auteur, en quelques mots, grâce à des oppositions de termes simples, mais exprimant l'essentiel, a projeté l'homme de l'animalité dans la divinité.

Et pourtant il n'ignore pas que les animaux, les hommes et les dieux sont

---

[307] P. C. van der Horst, op. cit., p. 65—66.

[308] Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 292. Il cite : Diogène Laërce VIII, 17; Porphyre, *Vie de Pythagore,* 42; Jamblique, *Protreptique,* 21.

[309] Cf. Platon, *Timée,* 90 a 7.

[310] C. C. A. 123, 5—9. Cf. C. C. A. M. 234; K. 85, 9—14.

parents entre eux, que la nature est homogène, comme il ressort de son interprétation des vers d'Or 50 et 51[311]: « Tu connaîtras la constitution des Dieux Immortels et des hommes mortels, tu sauras jusqu'à quel point les choses se séparent, et jusqu'à quel point elles se rassemblent ». La nature est une; c'est là une idée bien pythagoricienne[312], que les stoïciens ont développée et qui a été reprise par nombre de néo-platoniciens : « La nature entière formant une unité, toutes les choses et tous les êtres qu'elle renferme sont apparentés, par le fait qu'une seule et même vie pénètre tous et tout et forme ainsi la chaîne qui relie entre eux animaux, hommes et dieux ... »[313]. Hiéroclès déclare pour sa part : « La Nature, en modelant cet univers apparent sur l'harmonie divine, l'a rendu de partout, par le fait de cette conformité, diversement semblable à soi-même, et a réfléchi la beauté divine tantôt d'une ou d'une autre façon, dans toutes les formes répandues dans le monde »[314]. Donc, même les animaux et les plantes réfléchissent, à leur manière, cette beauté divine; tous les êtres ont entre eux ce point commun, cette parenté. En vertu de l'harmonie universelle, « si les régions supérieures sont ornées d'astres et si, au-dessous d'eux, existent des êtres intelligents, la terre n'est ornée que de plantes et d'animaux qui n'ont en partage que la sensation seule »[315]. *Les animaux et les plantes sont donc présentés comme les seuls vrais habitants de la terre; l'homme n'est pas de cette terre; il ne l'habite que par accident; il est placé au milieu*[316]*, entre les dieux d'une part, les animaux et les plantes d'autre part; il est « amphibios »*[317]*, le dernier des êtres supérieurs et le premier des êtres inférieurs*[318]. Mais les « connaissances » des animaux, pourrait-on objecter, ne prouvent-elles pas leur parenté avec les hommes?[319] : le chien, le cheval, par exemple, ne sont-ils pas les auxiliaires de l'homme? N'existe-t-il pas des animaux « savants »? Hiéroclès répond que ces connaissances peuvent être semblables à celles que l'homme doit à « sa partie irraisonnable », qu'il partage avec les animaux et qui « rentre dans l'ordre à la suite d'habitudes et de formations (*ἐθισμοῖς καὶ πλάσεσι*) en quelque sorte corporelles »[320]. Le terme *éthismos* évoque la répétition mécanique d'actes destinés à créer une accoutumance; *plasis,* le modelage de la matière. Tout comme le corps humain avec son âme irrationnelle, l'animal peut donc acquérir une « accoutumance », et

---

[311] Cf. P. C. Van Der Horst, op. cit., p. 34 ss.
[312] P. C. Van Der Horst le prouve par des citations empruntées à Philolaos, op. cit., p. 38.
[313] Ibid., p. 39.
[314] C. C. A. 137; 4—7; C. C. A. M. 261; K. 94, 15—18.
[315] C. C. A. 137, 12—14; C. C. A. M. 262; K. 94, 23 à 95, 1—2.
[316] C. C. A. 137, 14; K. 95, 3.
[317] C. C. A. 137; 15; K. 95, 4. Cf. p. 171.
[318] C. C. A. 137, 15—16; K. 95, 4—5.
[319] P. ex. Porphyre, *De abst.*, éd. trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, t. II; L. III, 15.
[320] C. C. A. 57, 17—18; C. C. A. M. 114; K. 32, 22—24.

seulement une « accoutumance »[321]. Il s'agit bien d'un dressage, selon l'expression de Mario Meunier[322]; l'animal reste passif; il subit les directives de l'homme. L'âme de ce dernier, en revanche, possède « une partie raisonnable » *(to logikon)* gouvernée par l'instruction *(didaskalia)* et par la science *(épistèmè)*[323]. Il s'ensuit que l'instruction et la science permettent à l'homme de jouer un rôle actif, d'agir en connaissance de cause, sinon à quoi lui servirait la science? L'homme sage, « celui qui sait », est donc *libre* de choisir sa voie; l'animal ne l'est pas. Hiéroclès met souvent en relief l'importance de la connaissance pour atteindre le bonheur suprême : « Connaître ainsi les êtres, (*τὸ γνῶναι τὰ ὄντα*), comme ils ont été placés et disposés par Dieu même, c'est en effet gagner de ressembler à Dieu »[324]. Pour cela, il lui faut avant tout se connaître lui-même, savoir qu'il est un être «médian», localisé sur la terre, comme les animaux et les plantes, mais qu'il est aussi du ciel, qu'il participe ainsi à une double existence[325]. Il doit être, de même, averti de ce qui le sépare des êtres qui lui sont supérieurs (les dieux pensent à Dieu *ἀεὶ καὶ ὡσαύτως;* les démons, *ἀεί* mais non pas *ὡσαύτως;* l'homme, ni *ἀεί* ni *ὡσαύτως*),[326] comme de ceux qui lui sont inférieurs : ces derniers ne pensent *jamais* à Dieu. Aussi bien, après avoir affirmé, dans un curieux passage, qu'il n'existe, au-dessus de l'homme, aucun être mortel qui puisse se servir de lui pour satisfaire à ses besoins, Hiéroclès en fournit ainsi la raison : « L'homme », écrit-il, « est le dernier des êtres raisonnables, et immortel de ce fait, il ne vient que *par accident (ek péristaséôs)* dans un corps mortel, revêtant, pour habiter la terre, un organisme apparenté à celui des animaux »[327]. Ainsi l'homme n'est pas de cette terre, il n'y vient que par accident; l'homme immortel doit donc revêtir un corps mortel, un *organon,* un simple outil, qui lui permet de demeurer sur la terre. Le corps n'est pas l'homme, s'il n'est pour lui qu'un outil; l'âme seule constitue son essence. C'est ce qu'affirme Hiéroclès, dans un contexte moral il est vrai : « et tout ce qui nuit à notre âme est préjudiciable, puisque l'âme, c'est nous »[328]. Ce corps mortel, *sôma,* ou plutôt cet *organon,* qui sert à l'homme, mais qui n'est pas l'homme, est qualifié, par Hiéroclès, de « *συγγενές τι τοῖς ἀλόγοις* ». Il faut dégager pleine-

[321] C. C. A. 57, 18—19; C. C. A. M. 114; K. 32, 23—25.

[322] Cf. C. C. A. M. 114; voir C. C. A. 57, 18—19; K. 32, 23—24.

[323] C. C. A. 57, 16—17; C. C. A. M. 114; K. 32, 21—23.

[324] C. C. A. 136, 6—8; C. C. A. M. 260; K. 94, 6—7.

[325] Sur l'importance de la connaissance de soi-même chez Hiéroclès, cf. Pierre Courcelle, *Le « Connais-toi toi-même » chez les Néoplatoniciens grecs,* in *Le Néoplatonisme,* Paris, 1971, p. 162 et surtout p. 163.

[326] Cf. C. C. A. 27, 10 ss.; K. 9, 27 ss.

[327] C. C. A. 81, 15—19; K. 52, 7—11.

[328] C. C. A. 91, 9; C. C. A. M. 176; K. 60, 5—6. Cf. C. C. A. 92. 1; C. C. A. M. 177; K. 60, 11—12; — Sur cette question, cf. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu,* Paris, 1971, p. 55 ss. Voir aussi Théo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 135.

ment la valeur de ce *τι*, qui porte sur *συγγενές*[329]. Il s'agit bien du corps mortel qui « présente *une certaine parenté* avec les êtres privés de raison ». Implicitement Hiéroclès, qui aime à établir des distinctions, reconnaît ainsi une différence entre le corps des animaux et celui de l'homme. Or toute la philosophie classique avait attaché une grande importance à la station droite de l'homme : D'après l'auteur du *Timée,* c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que Dieu a suspendu notre tête, qui est comme notre racine et, de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite[330]. Pour Platon et pour ses successeurs, le corps humain étant le véhicule d'une âme divine[331], en tire une noblesse particulière, absente du corps des animaux. On connaît l'intérêt porté par Aristote à cette même station droite, et à la main humaine : « L'homme au lieu des pattes et des pieds de devant, possède des bras et ce qu'on appelle les mains. Car il est le seul des animaux à se tenir droit parce que sa nature et son essence sont divins ».[332] On voit combien pour lui aussi le fait de participer au divin influe sur la structure du corps. Si la main, cet outil merveilleux, est l'apanage de l'homme, c'est parce qu'il est le plus intelligent des animaux, le plus capable, par conséquent, de s'en servir[333]. Il est hors de doute qu'Hiéroclès, qui cite plusieurs fois Platon, et le *Timée* en particulier, qui prétend concilier les doctrines de Platon avec celles d'Aristote, dans son traité *Sur la Providence*[334], a lu attentivement ces deux auteurs, et que les textes que nous venons de citer lui étaient familiers. Il devait donc admettre la « précellence » du corps humain, et une hiérarchie des corps terrestres pouvait fort bien correspondre à la hiérarchie des êtres doués de raison[335]. Les humains ne présentaient plus alors pour lui qu'une certaine parenté avec les animaux, et non pas une parenté totale. Cette parenté est celle du corps de l'homme avec le corps de l'animal; il n'est pas question ici ni ailleurs de parenté entre leurs âmes. Hiéroclès croit certainement, comme Platon, que l'âme humaine comporte trois sortes d'âmes inférieures, logées en différentes parties du corps[336], mais ces âmes meurent avec le corps; elles sont proches des âmes des animaux. Lorsqu'Hiéroclès parle de l'âme humaine, c'est du principe immortel, directement créé par Dieu qu'il s'agit[337].

---

[329] Cf. J. Carrière, *Stylistique grecque, l'usage de la prose attique,* Paris, 1967, p. 44, sur l'emploi adverbial de *τι*

[330] Platon, *Timée,* 90 a—b.

[331] Cf. ibid., 69 c.

[332] Cf. Aristote, *Les parties des animaux,* éd. P. Louis, Paris, 1956, 686 a; cf. ibid., p. 48—49.

[333] Cf. Aristote, ibid., 686 b.

[334] Cf. *Photius, Bibliothèque,* éd. R. Henry, Paris, 1962, III, codex, 214, 171 b, 34, p. 125; 172 a, 4—14, p. 126.

[335] Cf. l'esquisse d'une hiérarchie de ce genre à la fin du *Timée,* 90 e.

[336] *Timée,* éd. A. Rivaud, *Notice,* p. 87—89.

[337] Cf. C. C. A. 82, 8—10; K. 52, 26—27.

CHAPITRE IV

L'ÂME ANIMALE ET L'ÂME HUMAINE : LA MÉTEMPSYCOSE

1. *La hiérarchie des âmes*

Suivant la tradition antique la plus constante, « le nombre des âmes n'est pas illimité. Chaque fois qu'un homme est conçu, l'âme qui vient l'habiter n'est point nécessairement une âme vierge, neuve. Ce peut être une âme qui a déjà connu une ou plusieurs existences antérieures ... Entre les hommes et les bêtes, point de différence essentielle : les mêmes âmes sont appelées, comme dira Porphyre, à « camper » tour à tour dans un corps de roi ou de guerrier, dans un corps d'aigle ou de singe : c'est une erreur d'imaginer que les unes sont raisonnables, les autres non; question de degré seulement »[338]. Telle est la croyance des Pythagoriciens. « Dans le *Timée,* comme dans toute l'oeuvre de Platon, l'âme est essentiellement le principe de la vie, c'est-à-dire de mouvements ordonnés en vue d'une certaine fin. Tout ce qui vit, c'est-à-dire tout ce qui se meut régulièrement de soi-même (les éléments exceptés), possède une âme, bien que l'âme ne soit pas nécessairement présente au même degré dans toutes les parties des corps vivants »[339]. Pour les Stoïciens, nous l'avons dit[340], il existe une « sympathie » universelle qui relie toutes choses. Pour eux, les plantes n'ont point d'âme; Théodoret de Cyr, par exemple, l'atteste[341]; mais plus nettement que les Pythagoriciens ou que Platon, ils avaient établi une hiérarchie entre les âmes des habitants de la terre[342]. « Les animaux ont sur les végétaux et sur les minéraux la supériorité de posséder, outre une structure et une nature, un instinct et une capacité de représentation; l'homme possède en plus une âme intelligente qui n'est autre qu'une parcelle du souffle divin plongé dans le corps humain »[343]. Cet *hègémonikon* a suscité d'ailleurs bien des controverses dans lesquelles nous ne pouvons entrer[344]. Il n'en demeure pas moins communément admis que les stoïciens

---

[338] F. Buffière, op. cit., p. 500—501.
[339] *Timée,* éd. A. Rivaud, *Notice,* p. 86. Ainsi, même les plantes, pour Platon, ont une âme, puisque d'après le *Timée,* elles sont des êtres vivants : cf. 77, a, b.
[340] Cf. p. 212.
[341] Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques,* éd. P. Canivet, Paris, 1958, Tome I, V, 24. A propos de l'âme végétative des plantes, cf. Aristote, *De anima,* II, 2, 413 a 25—33 (Clem., *Str.,* VIII, 4, 10). Cf. aussi Porphyre, *De abst.,* III, 19, 2, à propos des stoïciens.
[342] Cf. Max Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen, t. I, 1970, p. 83—84.
[343] J. Brun, *Le Stoïcisme,* Paris, 1966, p. 74.
[344] Cf. Max Pohlenz, op. cit., en part. p. 143—145.

attribuaient à l'âme humaine seule la raison *(logos);* c'est là un point sur lequel les maîtres de la Stoa paraissent d'accord entre eux[345]. Dans la suite des temps, il est vrai, une telle doctrine a été remise en cause : au IIIe siècle de notre ère, le néo-platonicien Porphyre lui a fait subir d'importantes retouches. Au livre III de son *De abstinentia,* le philosophe de Tyr a pris énergiquement parti pour l'intelligence des animaux. Il fonde sa thèse sur la division du *logos* en deux éléments : le *logos endiathétos* qui est au fond de l'âme, et le *logos prophorikos,* qui s'exprime par la parole. Il accuse les Stoïciens de refuser aux animaux aussi bien l'un que l'autre[346] : tandis que chez les hommes, dit-il, on peut trouver un ou deux sages doués de bon sens, parmi d'innombrables méchants, chez tous les animaux, en revanche, malgré l'amour-propre des Stoïciens, on peut entrevoir la raison, et chez beaucoup, des aptitudes à la perfection du discours![347]. L'ensemble des animaux serait ainsi meilleur que les hommes! Là-dessus, Porphyre s'efforce de montrer, par de nombreux exemples probablement empruntés aux Stoïciens eux-mêmes et aux sceptiques, qui prétendaient que l'instinct des bêtes dépasse souvent les conclusions de la raison, que les animaux possèdent aussi bien le *prophorikos logos* que l'*endiathétos logos*[348]. Aristote[349], Théophraste[350] et bien d'autres, sont mis à contribution[351]. En s'appuyant — ô paradoxe! — sur l'autorité des disciples de Zénon, Porphyre affirme que les plantes sont dépourvues de toute sensation, et donc qu'elles n'ont point d'âme[352].

Hiéroclès ne peut que se conformer à une tradition aussi unanime : les animaux ont une âme, comme les hommes, mais l'âme humaine est supérieure à celle des animaux parce qu'elle possède la raison, serrée de près, parfois, par l'instinct; l'instinct paraît souvent bien proche parent de la raison, même chez les Stoïciens. Chez ces derniers encore, l'âme humaine est mortelle, tout comme l'âme animale, tout comme le corps[353]. Pour Hiéroclès, la vraie supériorité de l'âme humaine sur l'âme animale, c'est d'être immortelle, de n'être venue que par accident[354] dans un corps mortel; car elle est d'ailleurs. Ce qui fait l'homme, il convient de le répéter, c'est son âme divine[355], et si cette

---

[345] Cf. Max Pohlenz, op. cit., p. 85.

[346] *De abst.*, III, 2. Pour Max Pohlenz, op. cit., p. 39, cette doctrine n'a connu son plein développement qu'à l'époque impériale.

[347] *De abst.*, III, 2, 4.

[348] C'est-à-dire qu'ils possèdent un langage. (*De abst.*, III; 3—6, 1).

[349] Ibid., III, 9, 5; 12, 4.

[350] Ibid., III, 25.

[351] La réflexion est souvent peu profonde. Cf. par ex., le passage sur les arts opposés au dressage. *De abst.*, III, 15.

[352] Cf. *De abst.*, III, 19, 2. Cf. n. 341.

[353] Cf. A. Rivaud-Varet, op. cit., p. 391; J. Brun, op. cit., p. 80. Cf. Théodoret de Cyr, op. cit., V, 23.

[354] Cf. p. 216.

[355] Cf. p. 216.

âme « meurt »[356], il n'est plus qu'une brute[357]. Comment l'homme garderait-il son rang et sa dignité propres, si son âme pouvait pénétrer dans des corps d'animaux voire dans des plantes?

2. *La métempsycose*

La chose a cependant paru possible, on le sait, aux Pythagoriciens[358] et à Platon, notamment dans le *Phédon*, la *République* et le *Timée*[359], et même à Plotin qui étendait la transmigration des âmes jusqu'aux plantes[360]. Son disciples Porphyre a varié sur ce point important[361], cependant que Jamblique, dans les *Mystères d'Egypte* attribuait une certaine dignité à l'âme des animaux morts. Mais au début de ce même ouvrage, l'auteur, en démontrant que ce ne sont pas les corps des dieux, faits de terre, qui distinguent ces espèces entre elles, affirmait : « De plus, les corps ne contiennent même pas les genres des êtres supérieurs et ces genres les régissent de l'extérieur; ils ne partagent donc pas les mutations des corps »[362]. Le corps d'un animal ne saurait donc contenir une âme humaine, qui appartient à un genre supérieur à celui de l'animal; tout au plus l'âme humaine accompagnera-t-elle de l'extérieur l'animal.

Cet enseignement fut repris — et clarifié — par Saloustios. « Quant aux métempsycoses, si elles se produisent dans des êtres raisonnables, les âmes deviennent celles-là mêmes des corps où elles passent, mais si c'est dans des êtres privés de raison (les animaux) les âmes accompagnent les corps du dehors », (*ἔξωθεν ἕπονται*) « tout comme les Démons à qui nous avons été attribués nous accompagnent ». La dernière phrase est sans appel : « Jamais en effet une âme raisonnable ne pourrait devenir celle d'un être privé de raison »[363]. Jamblique et Saloustios étaient ainsi fidèles à l'enseignement des *Oracles Chaldaïques* dont un fragment proclame : « (C'est une) loi indissoluble de la part des Bienheureux que (l'âme) retourne à une vie d'homme, non d'animal »[364], en accord, d'ailleurs, avec le traité X du *Corpus Hermeticum*[365]. Hiéroclès, qui a nettement affirmé que les *καταχθόνιοι δαίμονες* sont des êtres divins, mais qu'ils ne sont jamais confondus avec les dieux[366], prend

[356] Cf. p. 169.
[357] Cf. p. 168.
[358] Cf. C. C. A. 139, n. 16 de Mullach, qui renvoie aux textes de nombreux auteurs.
[359] Cf. *Phédon*, 80 e—82 b; *République*, X, 620 a—c; *Timée*, 91 d—92 c.
[360] *Ennéades*, III, IV, 2.
[361] Cf. p. ex. F. Buffière, op. cit., p. 507—520.
[362] Ibid., 1, 8, p. 52.
[363] Saloustios, *Des dieux et du monde*, éd. G. Rochefort, Paris, 1960, XX, 1, p. 25.
[364] *Oracles Chaldaïques*, éd. Des Places, 160, p. 105.
[365] Cf. *Corpus Hermeticum*, éd. A. D. Nock—A. J. Festugière, I, 2e éd. Paris, 1960, p. V : La rédaction du *Corpus Hermeticum* se placerait « entre 100 et 300 de notre ère ».
[366] Cf. p. 181 ss., en part. 190—193.

à propos du problème de la métempsycose, une position nette et dépourvue de toute équivoque. Il nous apparaît, une fois de plus, comme le défenseur vigilant de l'ordre du monde fondé sur la dignité de tous les êtres qui le composent. Si l'incertitude a régné, chez ses devanciers, sur ce point de doctrine, il n'a pas hésité à interpréter à sa manière propre la pensée de Platon dans le sens qui lui paraît sauvegarder le mieux la noblesse humaine. Celui qui s'imagine, dit-il, que son âme mourra en même temps que son corps, se trompe car « il ne faut pas attendre ce qui ne peut arriver »[367], et il poursuit : « De même, celui qui s'attend à échanger « après la mort » son corps contre celui d'une brute, et à devenir, à cause de sa perversité, un animal dénué de raison, ou même une plante à cause de la torpeur de sa sensibilité, celui-là aussi, faisant l'inverse de ceux qui transforment leur humaine nature en quelqu'un des Etres qui composent les genres supérieurs, la précipite vers les êtres inférieurs, par un effet d'égarement qui lui interdit de comprendre l'immutabilité spécifique qui appartient essentiellement à l'âme humaine. Demeurant en effet toujours celle d'un homme, l'âme, dit-on, devient dieu ou bête, suivant qu'à tour de rôle elle acquiert le vice ou la vertu. Par nature, elle n'est ni l'un ni l'autre, et c'est son seul comportement qui la fait ressembler ou à l'un ou à l'autre »[368].

Il est évident qu'Hiéroclès défend ici la doctrine de Jamblique, lui-même fidèle à celle des *Oracles Chaldaïques* et du *Corpus Hermeticum,* contre des autorités aussi prestigieuses, malgré leurs ambiguïtés et leurs contradictions internes, que celles de Platon, de Plotin et de Porphyre. La fermeté et la précision de ses propos ne sont pas sans rappeler celles de certains passages du *Corpus Hermeticum* et l'assurance de Saloustios[369]. Proclos s'accorde sur ce point avec Hiéroclès, ce qui ne saurait nous étonner, puisqu'il a subi profondément l'influence de Jamblique[370]. Ainsi, une fois de plus, Hiéroclès représente l'homme comme un « médian », situé entre les dieux et les êtres privés de raison. Inlassablement, dans son *Commentaire,* il élimine les deux extrêmes : l'Homme-Dieu, l'homme-brute, pour affirmer comme seul vrai l'Homme-Milieu entre les êtres intelligents et les êtres privés de raison. Prétendre que l'homme peut devenir ou bien un dieu, ou bien un animal, ou une plante, c'est se tromper gravement à propos de l'« essence » de l'homme; c'est ne pas comprendre, ne pas concevoir « l'immutabilité (*τὸ ἀμετάβλητον*) spécifique qui appartient essentiellement à l'âme humaine ». Le mot *ousia* est répété deux fois : il s'agit d'une question très grave, d'une question d'essence : les adversaires d'Hiéroclès se sont radicalement trompés sur la nature

367 C. C. A. M. 265—266; cf. C. C. A. 139, 15; K. 96, 23—24.
368 C. C. A. M. 266 (avec retouches). Cf. C. C. A. 139, 16 à 140, 1—8; K. 96, 24—28 à 97, 1—5.
369 Cf. p. 220.
370 Cf. p. 201.

de l'être humain. Les âmes appartenant au genre humain sont immuables. Cette affirmation, à première vue, peut paraître surprenante, car il a été dit, précédemment, que l'âme humaine est changeante *(treptè)*[371]; mais il faut soigneusement distinguer les deux termes. Si par *treptè (de trépô),* Hiéroclès veut dire que l'âme peut tantôt se tourner vers Dieu, tantôt se détourner de lui et osciller ainsi entre la divinité et l'animalité, par *amétablètos* il signifie qu'aucune de ces deux limites ne peut néanmoins être franchie, que l'homme ne peut se transformer *(métaballein)* ni en dieu ni en animal. C'est ce que le philosophe appellera plus loin « les limites que l'organisateur du monde assigne à chaque être »[372]. Ce cadre rigide à l'intérieur duquel, seul de toutes les créatures, l'homme conserve une certaine liberté de se mouvoir, constitue « l'immutabilité spécifique » de l'âme humaine.

Cette immutabilité une fois affirmée, reste l'enseignement de Platon! Comment passer sous silence l'opinion du maître vénéré? Que pensait effectivement Platon de la transmigration des âmes humaines dans le corps des animaux? La réponse à cette question est encore sujette à bien des controverses[373]. Jamblique, Saloustios, lorsqu'ils nient la possibilité, pour l'âme humaine, de pénétrer dans un corps d'animal, ne prétendent pas combattre le point de vue de Platon, ni ne se réclament expressément de sa doctrine. Platon reste assez ambigu pour permettre l'une ou l'autre interprétation. Dans son *Commentaire,* Hiéroclès se garde de le citer. En revanche, dans le codex 214, Photios affirme : « Mais le grand point sur lequel Hiéroclès se bat le plus, c'est la préexistence des âmes humaines et leur migration à travers les corps; il n'admet pas la migration d'âmes à partir d'êtres non doués de raison ou vers de tels êtres, mais il est fort partisan du passage d'âmes humaines dans d'autres hommes »[374]. Photios est ici très net : dans le *De providentia,* Hiéroclès a soutenu une grande polémique *(mégas agôn)* à propos de la « métensomatose »; cette question lui tenait donc particulièrement à coeur. En accord avec le *Commentaire sur les Vers d'Or,* il n'admet pas le passage des âmes humaines dans des corps d'animaux. Photios multiple les preuves de l'importance de la métensomatose pour Hiéroclès : « Il ruine de fond en comble », dit-il énergiquement, « cette conception erronée et vaine »[375]. L'expression *δι'αὐτῆς* deux fois répété (c'est par elle, ... c'est par elle ...)[376] insiste sur le rôle décisif de cette croyance pour « confirmer l'idée de providence divine » et pour « établir

---

[371] Cf. p. 168.

[372] Cf. C. C. A. 141, 2—3; K. 97, 8—9.

[373] Cf. Platon, *Timée*, éd. A. Rivaud, *Notice*, p. 91—92 passim.

[374] Photios, op. cit., codex 214, 172 b, 20—24, p. 128.

[375] Photios veut dire par là qu'Hiéroclès, en croyant prouver la vérité de cette doctrine de la métempsycose, la ruine en fait. Cf. plus bas, p. 128 : « Il y a plus : aux yeux de qui voudrait faire passer la vérité avant l'auteur, celui-ci provoque la ruine complète de cette vérité par les arguments grâce auxquels il croit l'établir ... ».

[376] Codex 214, 172 b, 26—28, p. 128.

notre libre arbitre et notre indépendance tout en affermissant la conception de la destinée qui lui est chère ». Il n'est point fait allusion dans ce passage, à Platon. Le codex 251 le nomme, en revanche : « Platon », dit Hiéroclès, « fait passer d'un corps à un autre les seules âmes humaines, et non pas tout bonnement d'un corps à un autre, mais uniquement de corps d'homme à corps d'homme. Mais il ne professe nullement, dit-il, que des âmes d'animaux puissent passer dans des corps humains ou des âmes humaines dans des corps d'animaux »[377]. Cet extrait, ou plutôt ce résumé[378] est tout aussi péremptoire que le passage correspondant du codex 214. On sent, dans l'extrait du codex 251, la fermeté, la précision du style de l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* lorsqu'il s'agit de débattre un point important, témoin le chiasme : « ...*ἐξ ἀλόγων δὲ ζῴων εἰς ἀνθρώπους μετάζασιν*
ἢ εἰς ἄλογα ἐξ ἀνθρώπων..." qui semble bien avoir été transcrit directement d'Hiéroclès par Photios. Qu'après les recherches d'Elter on soit à peu près assuré que « la source du codex 214 n'est pas une lecture de l'ouvrage entier » (c'est-à-dire du *De providentia*), « mais que cette notice est rédigée d'après le seul premier livre »[379]; que l'exposé du codex 214 diffère de celui du codex 251[380], n'enlève rien à l'importance qu'Hiéroclès a dû attacher à la métempsycose dans son traité *Sur la Providence*[381]. Il a probablement annoncé cette question dans le premier livre. Ce premier livre « contenait une dédicace à Olympiodore en son début, une consolation au même Olympiodore et un argument de l'ouvrage dans sa fin et, dans l'intervalle, une « prothéorie », c'est-à-dire une vue d'ensemble sur l'oeuvre et sur la démarche de son auteur »[382]. Hiéroclès a pu la développer ensuite plus ou moins longuement dans les autres livres, selon les besoins de son argumentation[383]. La remarque ajoutée par Elter, après qu'il ait cité les deux extraits en question des codex 214 et 251 : « Comme on le voit, le compte rendu de Photios est là aussi à nouveau inexact. Photios, dans son résumé, laisse Hiéroclès exposer son idée comme lui appartenant en propre, alors que d'après l'extrait du codex 251, Hiéroclès l'a donnée comme l'enseignement de

---

[377] Photios, codex 251, 461 b, 1—5, p. 192.
[378] Cf. Elter, *Zu Hierocles dem Neuplatoniker*, in *Rheinischen Museum für Philologie*, LXV (1910), p. 190.
[379] Cf. *Photius, Bibliothèque*, éd. R. Henry, t. III, p. 128, en note.
[380] Cf. Elter, op. cit., p. 190.
[381] Cf. Elter, ibid., p. 190—191. Elter explique la différence d'ordonnance entre le codex 214 (das Referat) et le codex 251 (die Exzerpte) par l'intérêt que Photios lui aussi attache à la question de la préexistence de l'âme et à la métempsycose. Photios aurait donc saisi tout l'intérêt de cette question chez Hiéroclès, d'où ses attaques contre la façon dont l'Alexandrin a soutenu sa thèse, attaques qui manquent d'ailleurs singulièrement de précision! (Cf. codex 214, éd. R. Henry, 172 b, 20—33, p. 128).
[382] *Photius, Bibliothèque*, éd. Henry, t. III, p. 128; note.
[383] Cf. Elter, op. cit., p. 184.

Platon »[384], relève bien l'imprécision qui résulte de la comparaison entre les textes des deux *codices*. Il paraît cependant assuré, à la lecture des deux textes, qu'Hiéroclès a soutenu énergiquement l'impossibilité, pour les âmes humaines, de pénétrer dans les corps des animaux[385].

Proclos s'est trouvé lui aussi aux prises avec le problème de la métempsycose dans son commentaire du *Timée*. Faisant allusion au mythe d'Er de la *République,* il prétend, fort subtilement, que pour Platon, l'âme de Thersite « a revêtu un singe », c'est-à-dire est devenue, extérieurement, semblable à un singe, et non pas : a pénétré, pour y résider, dans un corps de singe[386]. De même, lorsque dans le *Phèdre,* Platon affirme qu'après une première existence obligatoirement humaine, l'âme peut choisir d'animer un corps de bête, Proclos soutient cette fois que c'est dans la vie d'un animal que descend l'âme humaine, qu'elle mène la vie de cet animal — or toute vie implique la présence d'une âme —, mais qu'elle ne pénètre pas dans son corps[387]. Se souvenant fort opportunément du *Phédon*[388] : « sur quelque objet que l'Ame mette sa prise, elle est venue à l'objet en question portant avec elle la vie » *(zôèn)* mais remplaçant *zôè* par *bios,* Proclos fait ainsi de *zôè,* la vie, l'âme de vie, l'équivalent de *bios* qui signifie plutôt le mode de vie. Comme il écrit en conclusion : « Il faut alléguer le fait que ... Platon dit que l'âme passe dans une nature de bête : car la nature de bête n'est pas le corps d'une bête, mais la vie de la bête », pour lui ἡ θήρειος φύσις correspond à ἡ ζωή τοῦ θηρίου. Dans ce passage, *bios, zôè, physis* traduisent trois aspects sensiblement voisins d'une même réalité; assimilation hardie qui, en ce qui touche au moins *physis* confine aux pires procédés de la sophistique. En vertu de ces « équivalences », doit-on comprendre que l'âme humaine pénètre dans la nature animale, qu'elle en adopte le caractère, mais non le corps? Nous avons assisté, il est vrai, chez Hiéroclès[389], à de semblables prouesses de virtuose. Les néo-platoniciens déploient ainsi souvent beaucoup d'ingéniosité pour adapter à leur pensée celle de leurs devanciers. Dans le cas présent, Proclos n'a tiré de Platon que les exemples qui lui paraissaient favorables; mais toujours dans le mythe d'Er de la *République*[390], Platon a écrit que l'âme d'Orphée choisit la vie d'un cygne *(kyknou bion)* car, en haine du sexe qui le fit mourir, elle ne voulait pas naître d'une femme. De même celle d'Ajax ne voulut plus devenir homme et prit la vie d'un lion *(léontos bion)* et celle d'Agamemnon, par aversion pour le genre humain, choisit l'existence d'un aigle *(aétou ...*

---

[384] Elter, op. cit., p. 190. « Hier » = codex 214; « die Exerpte » = codex 251.

[385] Cf. Codex 214, éd. Henry, t. III, 172 b, 19—42 à 173 a, 1—4, p. 128.

[386] *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria,* éd. E. Diehl, V, Leipzig, 1965, 295, 7—14.

[387] Platon, *Phèdre,* éd. L. Robin, Paris, 1978, 249 b 4.

[388] Platon, *Phédon,* éd. L. Robin, Paris, 1970, 105 d.

[389] Cf. p. 181 ss.; le sens de καταχθόνιοι δαίμονες.

[390] *République,* X, 620 a—b.

bion). Proclos a joué sur le sens de *bios* : vie, mode de vie, et de *zôè* — Un tel moyen pour interpréter allégoriquement le mythe d'Er montre bien la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de l'entreprise. Hiéroclès, pour sa part, à la fin du texte du *Commentaire* plus haut cité[391], justifie sa propre interprétation, et par là-même celle des tenants du genre allégorique. *Aei,* en tête de phrase, donne à cette explication un ton absolu : l'âme humaine est immuable. Il n'hésite pas à prendre position, et lorsqu'il le juge nécessaire, à dogmatiser. Son art des formules lapidaires, des correspondances de mots, trouve ici matière à se manifester. Suivant que l'homme acquiert le *vice* ou la *vertu,* on dit qu'il devient *dieu* ou *bête* : la destinée humaine est résumée en quatre mots; « *ana méros* » évoque l'oscillation de l'âme entre les extrêmes tandis que « *ktèsei* » souligne le caractère instable du vice ou de la vertu chez l'homme : l'âme est seulement dite alors *(légétai)* devenir dieu, ou bête; ce n'est qu'une opinion, d'ailleurs fausse, qui se brise contre l'abrupt : « *φύσει δὲ οὐδέτερον* ». « *Φύσει δὲ ... ἀλλὰ σχέσει* » rythment la fin de la phrase, en s'opposant; « *πρὸς ἑκάτερον* » répond à « *οὐδέτερον* »; l'homme, par nature, n'est ni dieu ni bête — ni ange ni bête, dira Pascal[392], dans une intention morale, il est vrai —. Ce ne sont pas, chez Hiéroclès, des états permanents, mais accidentels *(schései)*[393] qui le font *ressembler,* seulement, à l'un ou à l'autre[394].

Hiéroclès conclut ce passage sur la métempsycose en exprimant l'idée souvent rencontrée dans son *Commentaire,* que la connaissance des « limites que l'organisateur du monde assigna à chaque être », que la science « des êtres comme ils furent créés », c'est-à-dire celle de la hiérarchie des êtres et de la dignité qui, pour chacun, en découle, est indispensable pour accepter son sort avec sérénité et pour éviter une aussi grave erreur que la croyance à la transmigration des âmes dans des corps d'animaux[395]. C'est en vertu de cette dignité que l'homme, par rapport à la Providence divine, jouit d'une situation privilégiée. Ni ange, ni bête, l'homme reste donc toujours spécifiquement homme. Aux confins, cependant, de la divinité et de l'animalité, sa nature terrestre unit la matière à l'esprit. Mais on sait avec quel soin Hiéroclès sépare le corporel du spirituel! Comment expliquer alors l'union de ces deux extrêmes, d'une âme et d'un corps? C'est le « corps lumineux », nouveau « médian », qui permet la cohabitation de l'âme et du corps, et qui entraîne l'âme, une fois débarrassée du corps, à nouveau vers les cieux. On comprend l'intérêt d'Hiéroclès pour cette nouvelle forme de médiété.

---

[391] Cf. p. 221; cf. C. C. A. 140, 5—8; K .97, 2—5.
[392] Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, 1962, § 275, p. 181.
[393] Sur *exis* et *skhésis*. Cf. p. 186.
[394] Cf. p. 195—196.
[395] C. C. A. 141, 2—4; C. C. A. M. 267; K. 97, 8—10.

QUATRIÈME PARTIE

LE CORPS LUMINEUX

Concilier l'enseignement de Platon avec celui d'Aristote fut, pour les néo-platoniciens, et pour Hiéroclès en particulier[1], une préoccupation constante. La doctrine du « corps lumineux » de l'âme offrait pour cela des possibilités remarquables. « La théorie de l'ὄχημα-πνεῦμα symbolise la réconciliation de Platon et d'Aristote sur un sujet que le premier n'a jamais enseigné et que le dernier a été incapable de définir clairement »[2]. R. C. Kissling et E. R. Dodds[3] ont montré que, de la fusion de l'*okhèma*, emprunté à Platon[4], et du *pneuma* d'Aristote[5], est né le « corps lumineux » de l'âme. Si Dodds avoue que nous ne savons pas comment s'est accomplie cette fusion, il affirme du moins qu'elle résulte d'un compromis entre les doctrines de Platon, d'Aristote et des Stoïciens; il décèle les traces de son élaboration avant les néo-platoniciens, par exemple dans la littérature hermétique, et chez Origène[6]. Bien que Plotin connaisse le *pneuma,* il n'identifie pas l'*okhèma* de Platon avec le *pneuma* d'Aristote[7]; Porphyre, peut-être, mais certainement Jamblique, relient la notion d'*okhèma* à celle de *pneuma*[8]. Quant à Hiéroclès et à Proclos, ils donnent une grande importance, dans leur enseignement, au « corps lumineux » de l'âme.

Pour la clarté de l'exposé, nous rattacherons souvent les nombreuses allusions d'Hiéroclès au corps lumineux à l'influence de Platon d'une part, à celle d'Aristote et des Stoïciens d'autre part, sans nous dissimuler le caractère artificiel de divisions trop tranchées entre des influences s'exerçant depuis des siècles sur les différentes écoles philosophiques, au point d'être inextricablement mêlées. Cependant, si sa dette envers le passé est importante en ce domaine comme en tous les autres, Hiéroclès, tout en évoquant les aspects purement spéculatifs des problèmes posés par le corps lumineux, insiste particulièrement sur l'utilité pratique de la purification de ce même corps, pour permettre à l'âme de remonter dans l'éther, sa vraie patrie.

---

[1] Cf. Photius, *Bibliothèque,* codex 214, éd. Henry, t. III, Paris, 1962, 171 b, 33—38, p. 125; codex 251, t. VII, Paris, 1974, 461 a, 24—32, p. 191.

[2] R. C. Kissling, *The OXHMA-ΠΝΕΥΜΑ, of the Neo-Platonists...,* in *The American Journal of Philology,* 43, 1922, p. 318.

[3] R. C. Kissling, op. cit., p. 319—320. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology,* Oxford, 1963, Appendix II, p. 315—316.

[4] Cf. *Phédon,* 113 d; *Phèdre,* 247 b; *Timée,* 41 e; 44 e; 69 c.

[5] Cf. Aristote, *De la génération des animaux,* éd. P. Louis, Paris, 1961, 736 b, 27 ss. Cf. aussi E. R. Dodds, op. cit., p. 315.

[6] Dodds, op. cit., p. 316—318. On trouvera un résumé des principales théories du corps lumineux dans P. Moraux, *Quinta essentia,* in *R. E.* XXIV, 1963, col. 1171—1263.

[7] Kissling, op. cit., p. 322; Dodds, op. cit., p. 318.

[8] Cf. Dodds, op. cit., p. 318, n° 5; Jamblique emploie les deux termes; cf., par ex. : *Les Mystères d'Égypte,* éd. Des Places, Paris, 1966, III, 11, p. 113; et III, 14, p. 117.

I. L'APPORT DE PLATON DANS LA CONCEPTION DU CORPS LUMINEUX CHEZ HIÉROCLÊS

CHAPITRE PREMIER

LE CHAR DE L'ÂME ET SON COCHER

Platon a incontestablement inspiré aux néo-platoniciens les dénominations du « char de l'âme » *(okhèma),* de « cocher » *(hèniokhos)* et le thème de l'aile *(ptérôma),* repris par Hiéroclès dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.*

1. *Le char de l'âme*

A la lecture des textes où Platon, d'après ses disciples, parlerait du véhicule de l'âme, il est bien évident que leur maître « n'a point revêtu les âmes préexistantes d'un corps sidéral »[9]; cependant, d'après Dodds, un texte des *Lois*[10] laisserait prévoir le développement ultérieur de cette théorie. Dans le *Phèdre*[11], l'auteur, voulant définir l'idée que « sans en avoir ni expérience ni suffisante intellection », nous nous forgeons du dieu, écrit : « un vivant immortel qui possède une âme, qui possède aussi un corps » (ἔχον δὲ σῶμα), mais tous deux naturellement unis pour une éternelle durée. Il préfigure alors certainement, avec ce *sôma,* le futur corps lumineux des néo-platoniciens, que possèdent tous les êtres raisonnables, même les dieux[12]. Si nous en croyons Hiéroclès, les Pythagoriciens connaissaient le corps lumineux que les *Oracles Chaldaïques* ont appelé « le char subtil de notre âme » (ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα)[13], et d'après Photios, Hiéroclès, dans le quatrième livre de son *De providentia,* voulait « concilier avec les doctrines de Platon ce qu'on appelle les oracles et les lois sacerdotales »[14]. On trouve une autre fois l'adjectif *leptos* dans le *Commentaire des Vers d'Or* : afin que l'homme ne vive pas dans une laideur repoussante, sa raison choisit la propreté : « Elle adopte, par exemple, des

---

[9] Kissling, op. cit., p. 318—319.

[10] Cf. Dodds, op. cit., p. 315. Cf. aussi sur ce point J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu,* Paris, 1971, p. 358.

[11] *Phèdre,* 246 d.

[12] C. C. A. 164, 5—8; K. 110, 22 à 111, 1—3.

[13] C. C. A. 166, 6; C. C. A. M. 309; K. 112, 8—9. Cf. *Oracles Chaldaïques,* éd. Des Places, Paris, 1971, p. 96, n. 120. Cette citation des *O. C.* contenue dans le *Commentaire* d'Hiéroclès paraît avoir posé un problème d'authenticité. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy,* Paris, 1978, p. 179, n. 7. Cf. cependant, à propos de ce même fragment des *O. C.* cité par Hiéroclès, É. Des Places (in *O. C.,* p. 142, Fr. 120).

[14] Photios, *Bibliothèque,* codex 214, éd. Henry, 173 a, 13—15; p. 129.

vêtements qui ne sont point d'une très fine étoffe, mais qui sont propres »[15]. L'*okhèma* de l'âme et l'*himation* sont tous deux qualifiés de *lepta,* c'est-à-dire de minces, de ténus. Le mot *okhèma* ainsi caractérisé paraît évoquer davantage un vêtement qu'un véhicule, surtout si l'on songe que *leptos* était primitivement adjectif verbal de *lépô* et qu'il signifie alors exactement : « mince comme une pelure ». Plotin n'a pas employé le terme d'*okhèma*[16]; on trouve, en revanche, des allusions au char de l'âme dans le *Corpus Hermeticum*[17], et si Porphyre se sert du mot *pneuma* pour désigner le corps lumineux[18], Jamblique utilise *okhèma* dans le même sens[19], ainsi que Synésios de Cyrène[20]. Hiéroclès utilise le plus souvent la notion de *ψυχῆς ὄχημα* lorsqu'il parle de la purification *(katharsis)* que doit subir notre âme pour remonter dans l'éther. Ainsi, nous dit-il, « les purifications de l'âme raisonnable protègent aussi le char lumineux » (*τοῦ αὐγοειδοῦς ὀχήματος*); « par elles, ce char devient ailé » *(hypoptéron),* « et ne met aucun obstacle à la montée de l'âme vers en-haut »[21]. Un peu plus loin, il affirme que « l'abstinence des nourritures défendues doit nous conduire à avoir, pour la splendeur de notre char corporel » (*τοῦ σωματικοῦ ὀχήματος*), « une sollicitude qui soit en harmonie avec une âme purifiée et affranchie des entraves de la matière »[22]. On notera qu'il est fait mention de la purification de l'âme humaine, et même de la purification de notre corps de chair par l'abstinence de certains aliments. « C'est que, pour ceux qui veulent s'habituer à se séparer de toutes les choses mortelles, l'abstinence désormais absolue de certains aliments, et surtout de ceux qui flattent les sens ou qui fixent notre corps mortel dans la génération, leur est comme un chemin vers la purification. Voilà pourquoi, dans les préceptes symboliques, on nous ordonne de nous abstenir de certaines nourritures »[23]. On remarquera aussi que la purification est deux fois mise en rapport avec le cheminement de l'âme : « *πρὸς τὴν ἄνω πορείαν* » dans un cas, « *πρὸ ὁδοῦ ... εἰς κάθαρσιν*», dans l'autre, cheminement qui s'effectue grâce à l'*okhèma.* On sera sensible enfin à l'atmosphère pythagoricienne dans laquelle se développent les passages cités. Hiéroclès évoque les préceptes « symboliques »

---

[15] C. C. A. 111, 3; C. C. A. M. 212; K. 77, 4.

[16] Cf. Kissling, op. cit., p. 322.

[17] Cf. *Corpus Hermeticum,* Nock—Festugière, t. I, 2e, éd. Paris, 1960, X, 13, p. 119. Voir la note 48, p. 128—129, où sont cités des exemples de ce mot tirés de divers auteurs.

[18] Cf. note 8.

[19] Cf. note 8.

[20] Cf. Kissling, op. cit., p. 326. D'après Théo Kobusch : *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 118, des moyen-platoniciens comme Albinos et Atticos ont connu le char de l'âme, d'après Proclos, *In Tim.,* III, 234, 9—11. Voir cependant : Fest. V, p. 99, n. 1 : « En réalité ni Albinus (*Didask.* 16, 23, 25) ni Atticus (Eus., *Pr. Ev.* XV, 9, 1—4, t. II; 369, 5—371, 25 Mras) ne parlent de l'*ὄχημα* ... ».

[21] C. C. A. 170, 9—11; C. C. A. M. 313—314; K. 113, 15—17.

[22] C. C. A. 173, 10—13; C. C. A. M. 318; K. 115, 3—6.

[23] C. C. A. 171, 3—7 à 172, 1—2; C. C. A. M. 315; K. 113, 24—26 à 114, 1—4.

des Pythagoriciens, et l'abstention de certains aliments chez ces mêmes philosophes[24], pour des motifs de purification, est bien connue. Cette idée de purification entraîne, dans les deux cas, celle de la « splendeur » du véhicule de l'âme. C'est que si « l'âme ne voyage pas ... son véhicule, au contraire, accomplit des pérégrinations immenses. Il nous vient de l'éther »[25]; or l'éther est une région lumineuse par nature. Plus le véhicule tend vers l'éther, plus il doit revenir lumineux. Il lui faut donc se débarrasser de ses impuretés car « à mesure ... que l'âme des hommes se laisse absorber par les préoccupations matérielles et tombe dans le « multiple », l'intellectualité devient de plus en plus rudimentaire et le véhicule lui-même s'épaissit »[26]. L'*okhèma,* dans ces deux exemples, est donc perçu comme l'élément changeant de l'âme, qui oscille entre la terre et l'éther. En ce sens, il est bien une sorte de véhicule resplendissant, puisqu'il vient de l'éther, mais sa splendeur diminue à mesure qu'il descend vers la terre et qu'il s'attache au corps charnel; d'où la nécessité de la purification pour qu'il puisse transporter l'âme à nouveau dans sa patrie. C'est encore la purification et la pureté *(katharotès)* qui dominent dans un autre groupe de deux citations où l'*okhèma* est qualifié de *pneumatikon.* « Purifications initiatiques et disciplines sacrées sont ... particulièrement aptes à purifier et à rendre parfait le char spirituel de l'âme raisonnable, à le séparer de la non-vie de la matière, et à le préparer à entrer décemment dans la communauté des esprits purs »[27], nous est-il dit d'abord. Nous lisons ensuite, au dernier chapitre du *Commentaire sur les Vers d'Or,* que le fruit de la philosophie, le but de l'art initiatique et sacré, c'est d'élever les hommes aux splendeurs de la lumière éthérée. « C'est à de tels voyageurs qu'est réservée pour récompense la déification, puisqu'il n'est permis à nul autre de pouvoir parvenir à la lignée des Dieux, si ce n'est à celui qui a acquis en son âme la vérité et la vertu, et qui a obtenu pour son char spirituel la pureté » (*καθαρότητα*)[28]. C'est Aristote qui a inspiré l'emploi de l'adjectif *pneumatikon.* En effet, les néo-platoniciens, qui désignent le corps lumineux par le mot *pneuma,* peuvent se réclamer de lui, comme nous le verrons plus loin. Aucune différence n'étant plus sentie entre l'*okhèma* et le *pneuma,* on a pu réunir les deux termes dans l'appellation de « *πνευματικὸν ὄχημα* »[29]. L'amalgame des deux influences, platonicienne et aristotélicienne, est, au moins en apparence, total. Dans le premier texte cité, l'expression *τὸ πνευματικὸν ὄχημα* s'imposait, car le « char pneumatique » doit « entrer décemment dans la communauté des esprits purs » (*τῶν καθαρῶν πνευμάτων*); le même ne peut s'unir qu'au même, un *pneuma*

[24] Sur les symboles pythagoriciens, cf. A. Delatte, op. cit., p. 271—312, en particulier les préceptes sur l'abstinence, p. 289—294.
[25] J. Bidez, *Vie de Porphyre,* Gand-Leipzig, 1913, p. 89.
[26] Ibid., p. 90.
[27] C. C. A. 176, 12 à 177, 1—2; K. 117, 2—3.
[28] C. C. A. 181, 4—7; C. C. A. M. 334—335; K. 119, 12—16.
[29] Kissling, op. cit., p. 320. Cf. plus loin, p. 523—524.

purifié qu'à de purs *pneumata.* D'autre part, le *πνευματικὸν ὄχημα*, tout comme l'*αὐγοειδὲς ὄχημα* et le *σωματικὸν ὄχημα*, est entouré de mots ou d'expressions suggérant un mouvement, ou tout au moins une évolution : les purifications initiatiques le séparent *(khôrizei)* de la non-vie de la matière, et rendent possible son *affinité (synousian)* avec la société des esprits purs.

Il s'agit bien de quitter la matière pour « entrer ... dans la communauté des esprits purs ». La mobilité du « char pneumatique » est encore plus sensible dans le second texte : grâce à la philosophie et à l'art initiatique, nous nous élevons *(anagein)* vers les splendeurs de l'éther, nous parvenons *(aphikneisthai)* « à la lignée des dieux » sur notre char spirituel purifié; et si M. Meunier traduit hardiment un simple *toutois* par « de tels voyageurs », il a bien compris, du moins, l'esprit de ce passage où est évoqué le suprême voyage de l'âme « de la profonde caverne de la vie matérielle ... aux splendeurs de la vie éthérée »[30]. Ces exemples tendraient donc à prouver que le *ψυχῆς ὄχημα*, chez Hiéroclès, est perçu non seulement comme un *revêtement de l'âme,* comme un *intermédiaire* entre le matériel et l'immatériel, mais aussi comme le *facteur mobile* et changeant des pérégrinations de l'âme. Il s'agit bien d'un « attelage », d'un char et d'un cocher, et, dans un passage évidemment inspiré du *Phèdre* de Platon, Hiéroclès, interprétant le vers doré 69 : « Réfléchis sur chaque chose — En prenant pour cocher l'excellente Intelligence d'en-haut », affirme que le poète des *Vers d'Or,* en nous prescrivant « l'abstinence des nourritures défendues », nous incite à prendre grand soin de la splendeur de notre « char corporel », et en confie l'application « au discernement de notre raison ». Voilà pourquoi le Poète appela cocher intelligent ce discernement, parce qu'il est préposé par nature à la bonne conduite du char »[31].

2. *Le « Cocher » et l'« Intelligence ». Interprétation du vers doré 69*

A. Delatte, dans son examen du vers doré 69[32], a écrit que ce « vers contient une image particulièrement curieuse : l'intelligence (sens ordinaire de *γνώμη* au Ve siècle) est comparée à un cocher qu'il faut placer au-dessus de tout. Pour comprendre cette image, il faut recourir à l'allégorie célèbre du *Phèdre* de Platon[33]. Il est infiniment probable que Platon a emprunté cette allégorie, comme le mythe d'Er, aux *Apocalypses* du VIe et du Ve siècle : c'est quelque récit de *Vision* pythagorico-orphique qui lui en a fourni le thème général. On retrouve cette comparaison dans maint fragment de littérature religieuse ... A l'origine, il ne faut supposer aucune allégorie : le héros sur le char merveilleux, c'est le mort qui va faire son entrée triomphale dans l'Hadès.

[30] C. C. A. M. 334. Cf. C. C. A. 181, 1—6; K. 119, 9—14.
[31] C. C. A. 173, 13—17; C. C. A. M. 318; K. 115, 6—10.
[32] Op. cit., p. 73—75.
[33] *Phèdre,* 246 ss.

Ce n'est que par un travail inconscient ou réfléchi de la pensée religieuse et philosophique que, plus tard, on a pu considérer l'ensemble de l'attelage comme l'image de l'âme humaine : le conducteur du char a représenté alors la raison, les animaux qui le traînent, les penchants naturels de l'âme »[34]. P. C. van der Horst, dans son commentaire du même vers 69, après avoir suivi A. Delatte de très près pour expliquer ce passage ajoute : « Il est donc tout à fait permis de considérer la métaphore de l'ἡνίοχος comme appartenant à l'ancien pythagorisme. Nous sommes surpris de voir quel sens profond Hiéroclès attache à ces paroles qui n'ont rien que de très simple comme signification. Dans son commentaire aux vers 67—69 ..., il attribue à l'âme une sorte de corps éthéré qu'elle aurait possédé déjà avant sa vie sur la terre; ... l'âme est douée de la pure raison, ce qui ressort de sa nature même et, pour pouvoir exister elle a reçu du créateur ce corps conforme à son être, c'est-à-dire un corps de lumière analogue à celle-ci. Telle était, ajoute-t-il, la doctrine des pythagoriciens; Platon l'a amplifiée en comparant l'âme divine et chaque âme humaine a un être ailé ou à un char conduit par un cocher. Il n'est donc pas possible de se représenter l'âme sans ce corps d'une matière particulièrement lumineuse ... *Hiéroclès a systématisé le langage figuré de Platon et il a voulu retrouver ce système dans les vers des Χρυσᾶ Ἔπη*. L'auteur est pourtant très loin de cette idée de purification comme elle est prônée par Hiéroclès »[35]. Il faut dire en plus qu'Hiéroclès est loin d'être le premier à avoir utilisé ainsi les moyens d'expression de Platon, mais qu'il a bénéficié des efforts de Porphyre et de Jamblique pour adapter la pensée de leur maître commun à leur propre enseignement, efforts que Proclos, son contemporain, portera au plus haut degré. Hiéroclès interprète donc d'une façon très personnelle ce même vers 69. Pour l'auteur des *Vers d'Or*, c'est l'intelligence *venue d'en haut* qui doit servir de conductrice à notre âme; nous recevons ainsi une aide des dieux. Quant à Hiéroclès, il omet καθύπερθεν; *il fait surtout confiance à l'homme*, à son discernement naturel, plutôt qu'à l'action divine, pour veiller à l'*eutaxia* du véhicule. Pour bien comprendre ce terme d'*eutaxia*, il est nécessaire de nous reporter au début de l'examen des vers dorés 67—69 par Hiéroclès. A propos du vers 69, ce dernier prétend que nous sommes invités à « restituer à notre essence humaine sa forme entière et parfaite. En s'exprimant ainsi, le Poète, en effet, nous découvre toute l'essence de la nature humaine, distingue l'ordre et le rang *(tèn taxin)* des parties qui la composent : ce qui discerne et juge est comme le cocher, et ce qui obéit est comme un char qui est conduit »[36]. Le sens de *taxis* est donc très clair ici : en l'homme, comme dans l'univers, se manifeste une stricte hiérarchie; les éléments de l'âme humaine doivent

---

[34] Cf. *De genio Socratis*, in *Plutarch's Moralia*, VII, éd. Phillip H. de Lacy and Benedict Einarson, London, 1968, p. 449, 19 ss.

[35] P. C. van der Horst, op. cit., p. 68—70 (c'est nous qui soulignons).

[36] C. C. A. 165, 20—23 à 166, 1—2; C. C. A. M. 308—309; K. 111, 25—26 à 112, 1—4.

être chacun à leur place et strictement subordonnés les uns aux autres. C'est la même idée qui est exprimée grâce à *eutaxia,* dans le passage examiné plus haut[37]. Il est dans l'ordre des choses que le discernement *(kritikos logismos),* qui est « puissance de l'âme raisonnable », soit le cocher du véhicule, car cette *dynamis* est attachée au corps et le gouverne[38]. Par *to sôma,* il faut entendre ici, bien sûr, le corps lumineux, désigné plus haut par le terme de *to augoeidès.* Tout est en ordre ainsi, et la belle ordonnance du char *(eutaxia)* rendra possible sa « bonne conduite ». Le *kritikos logismos,* le raisonnement apte à juger, est le propre de l'homme; c'est la *γνώμη καθύπερθεν* de l'auteur des *Vers d'Or,* mais utilisée par l'homme, pour distinguer le bien du mal. La *gnômè,* chez Hiéroclès, n'est plus le seul cocher de l'âme, ou du moins, elle s'adapte à la nature humaine : elle devient le discernement qui est, si nous nous en tenons à une traduction littérale, « cocher — intelligence ». Ainsi, intelligence, discernement, cocher, paraissent être des termes équivalents. Hiéroclès prend d'ailleurs la peine de nous expliquer son interprétation du vers d'or 69. « Le discernement est dit *intelligent* » (plus exactement : intelligence, *gnômèn,* « en tant que puissance raisonnable[39] et *cocher,* parce qu'il gouverne et dirige le *char* ». Le *kritikos logismos* est une *dynamis,* une « potentialité » de l'âme raisonnable; lorsque cette *dynamis* s'applique à des cas concrets, lorsque le *kritikos logismos* doit effectivement choisir, il devient alors, réellement, cocher. La *γνώμη καθύπερθεν,* l'intelligence qui vient d'en haut de l'auteur des *Vers d'Or,* s'est transformée, chez Hiéroclès, en un *kritikos logismos,* c'est-à-dire en une *gnômè* devenue une « puissance » de l'âme humaine, qui, en passant à l'acte du choix, tient effectivement le rôle de conductrice de cette âme. Si cette interprétation est exacte, Hiéroclès a complété et transformé son modèle. Ce dernier exhortait les hommes à faire régner en eux l'Intelligence divine, à laisser guider leur réflexion par cette intelligence venue d'en haut. Hiéroclès modifie cette donnée. En effet, si dans l'expression « *ἡνίοχον γνώμην* », cocher-intelligence, les deux mots qui la composent sont mis sur le même plan grammatical, si cocher, intelligence, discernement, paraissent équivalents, puisque l'âme est une, les fonctions de ces composantes de l'âme ne sont pas les mêmes, et Hiéroclès introduit par ce biais la *notion de dignité et de hiérarchie* là où paraissait régner l'égalité au sein de l'unité. En effet, après avoir affirmé que le discernement « est dit *intelligent* en tant que puissance de l'âme, et *cocher,* parce qu'il gouverne et dirige le char », l'auteur assimile l'intelligence, la *gnômè,* à l'oeil de l'âme : « Or, c'est

[37] Cf. Cicéron, *De officiis,* éd. M. Testard, Paris, 1965, I, XL, 142; sur l'*eutaxia.* On trouve deux fois encore *eutaxia* dans le *Comment. des Vers d'Or,* dans le sens de « bon ordre » : C. C. A. 33, 22; 80, 13; K. 14, 23; 51, 3.

[38] C. C. A. 173, 18—19; C. C. A. M. 318 (trad. retouchée); K. 115, 11—13.

[39] Nous préférons le leçon de Köhler : *ὅτι λογικὴ δύναμις ἦν* à celle de Mullach : *ὅτι λογικῆς ψυχῆς δύναμις ἦν* garantie, d'après lui, par le seul Cod. Med. (Cf. C. C. A. 173, n. 18.)

un oeil capable de bien voir qui commande au cocher ». Le cocher qui commande au char est donc soumis à son tour à un oeil. Cet oeil est défini comme *horatikon,* c'est-à-dire « apte à voir, qui voit bien ce qu'il faut voir en priorité », sens d'autant plus vraisemblable que l'âme contemple, avec cet oeil, la vérité : « Quoique l'âme soit une, en effet, elle contemple la plaine de vérité comme avec un oeil »[40]. Platon a employé plusieurs fois cette expression de « l'oeil de l'âme ». Dans la *République,* par exemple[41], il parle de « la vue de l'âme » (*τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν*) tournée vers le bas et qui, après la purification, pourrait être tournée vers la vérité. Cependant, Hiéroclès paraît s'être inspiré ici de deux passages du *Phèdre* : dans le mythe de l'attelage ailé, Socrate, parlant du lieu supracéleste où résident les réalités, s'écrie : « ⟨ La réalité ⟩ qui ne peut être contemplée que par le pilote de l'âme, par l'intellect, celle qui est le patrimoine du vrai savoir, c'est elle qui occupe ce lieu »[42]. Ainsi Platon assimilait le pilote ou le cocher de l'âme à l'intellect, et le lieu auquel il est fait allusion est la plaine de Vérité : « Ce lieu ... est celui des réalités intelligibles. Justice, Tempérance ou Sagesse, Science ..., Pensée, Beauté ... sont seules nommées » dans le *Phèdre*[43]. L'âme humaine est donc capable d'entrer en contact avec le divin grâce à son oeil, enseigne Hiéroclès après Platon, mais pour le disciple comme pour le maître, cette vision du divin n'est pas un don reçu par l'âme; l'oeil commande au cocher, ce qui implique un effort de sa part, et pour déterminer la direction à prendre, et pour diriger le char en conséquence. La suite du commentaire insiste sur l'aspect pratique du règne de l'intelligence divine en nous; l'âme doit être active : « et par la faculté qui lui tient lieu de main », entendons le discernement, c'est-à-dire le cocher du véhicule, « l'âme retient le corps qui lui est attaché, le dirige vers elle », afin que tout entière elle puisse parvenir à envisager le divin et arriver à ressembler à Dieu[44]. Tout concourt, dans ces précédentes lignes, à renforcer la *position pratique* qui est celle d'Hiéroclès : le *kritikos logismos* est comparé à la main de l'âme; deux verbes se succèdent pour décrire l'action de cette main qui retient *(katékhei)* le corps lumineux et le dirige *(épistréphei)* vers l'âme.

En résumé, le poète des *Vers d'Or* voyait l'homme aidé par les puissances d'en haut, pour peu qu'il y consentît; Hiéroclès, en revanche, s'attache à décrire l'homme d'ici-bas dans ses tentatives pour regagner le ciel, sa patrie. Pour tendre à la ressemblance divine, au sein de l'unité de son âme, il dispose,

---

[40] C. C. A. 173, 19 à 174, 1 et 2; C. C. A. M. 318; K. 115, 12—13. L'expression *ὁρατικὸν ὄμμα*, très controversée, fait l'objet d'une longue note de Mullach, C. C. A. 173, n. 19(2). Cf. à propos de cette note : F. W. Köhler, *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer,* Münster, 1965, p. 176, n. 1.

[41] Cf. E. Des Places, *Platon, Lexique,* Paris, 1970, II, art. *ὄμμα* et *ὄψις*.

[42] *Phèdre,* 247 c, 8; 248 b.

[43] *Phèdre,* éd. Robin, Paris, 1978, p. 38, n. 2.

[44] C. C. A. 174, 2—5; C. C. A. M. 318—319; K. 115, 14—17.

par ordre de dignité, de l'oeil du cocher, c'est-à-dire de l'intellect, qui lui permet une certaine vision du monde intelligible, et du discernement, qui joue le rôle des mains du cocher guidant le char de l'âme. Ces mains détournent le char du mal, de la matière, le tournent vers l'âme immatérielle, guidées par l'oeil capable de voir le bien; et ainsi l'âme tout entière, avec le cocher — oeil et mains — et le char, monte vers Dieu, pour le voir et pour lui ressembler. Hiéroclès avoue explicitement sa dette envers le mythe du *Phèdre* quand il déclare, après avoir affirmé que tous les êtres raisonnables, l'homme y compris, ont une âme douée de raison avec un corps lumineux : « Telle était la doctrine des Pythagoriciens, doctrine que Platon divulgua plus tard en comparant toute âme divine et chaque âme humaine à la puissance innée (*ξυμφύτῳ δυνάμει*) d'un char ailé et d'un cocher. »[45] L'origine pythagorico-orphique de ce mythe ayant déjà été évoquée[46], il reste à signaler qu'ici aussi Hiéroclès a reproduit presque textuellement un passage du *Phèdre*[47], mais, comme précédemment, la portée du texte d'Hiéroclès n'est pas la même que celle du passage de Platon. Ce dernier, dans le *Phèdre,* vient de parler de l'immortalité de l'âme; puis il aborde le problème de sa nature; suit la comparaison entre l'âme et un attelage qui sera longuement développée. Au contraire, le passage correspondant du *Commentaire sur les Vers d'Or* sert de conclusion à une étude de la doctrine pythagoricienne, reprise par Platon, sur la nature des êtres raisonnables. En particulier, l'expression *ξυμφύτῳ δυνάμει*, transcrite telle quelle du texte de Platon[48], ne se comprend bien, chez Hiéroclès, qu'après un examen attentif des idées précédemment exprimées, qui constituent, en fait, un commentaire de l'expression platonicienne.

Toute essence raisonnable *(logikè ousia)* a reçu du démiurge un corps qui lui est « connaturel »[49] (*σύμφυές*); sa forme s'achève dans un corps[50]. Il en est ainsi des astres, et du soleil lui-même, « non point que ses parties, d'abord séparées, se soient ensuite groupées, car elles pourraient de ce fait de nouveau se disjoindre, mais elles ont été constituées en même temps et naturellement disposées dans un ordre qui veut que l'une d'elles commande et que l'autre obéisse »[51]. Les héros et les hommes ont été composés de la même manière. Ainsi, dans l'homme comme dans l'univers entier, le principe

[45] C. C. A. 165, 8—11; C. C. A. M. 307; K. 111, 13—16.

[46] Cf. p. 232.

[47] *Phèdre,* 246 a.

[48] « Une des formes de la *δύναμις* ... c'est de s'affirmer comme une propriété spéciale, *propriété active* qui réside dans les différentes natures, à la manière d'une force expansive, et qui met en évidence des natures, en donnant à chacune une puissance d'exercice particulière. La plupart des êtres, en effet, se manifestent grâce à leur action, et cette action permettra de les définir ». (Joseph Souilhé, *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon,* Paris, 1919, p. 149.)

[49] Pour le sens cf. É. Des Places, *Platon, Lexique,* s.v. *συμφυής*.

[50] C. C. A. 164, 5—8; C. C. A. M. 304—306; K. 110, 22 à 111, 1—3.

[51] C. C. A. 164, 8—9 à 165, 1—4; C. C. A. M. 306; K. 111, 3—9.

de l'ordre est sauvegardé; le corps lumineux de tous les êtres raisonnables est lui aussi soumis à la loi : il obéit à l'âme comme le char au cocher. Ces deux éléments, dès leur naissance, sont de même nature : le *σῶμα ἀθάνατον* est connaturel à la *ψυχὴ λογική*[52], et la même force, qui naît avec leurs deux natures, les unit : elles s'accompagnent l'une l'autre naturellement grâce à cette *δύναμις ξύμφυτος*.

Pour Hiéroclès, donc, la *ξύμφυτος δύναμις* est cette force née avec l'âme et avec son corps lumineux, dès leur création par le démiurge, qui les maintient l'une envers l'autre dans une dépendance harmonieuse[53]. Ce qui n'était qu'une image chez Platon semble bien être devenu l'expression d'une réalité pour Hiéroclès, qui s'est servi d'une comparaison de son maître pour exposer la théorie du corps lumineux chère aux néo-platoniciens.

La *ξύμφυτος δύναμις* appartient à la fois au char ailé[54] et à son cocher. Cette force, dans laquelle se fondent le véhicule de l'âme et son conducteur possède donc, elle aussi, des ailes, pour ainsi dire; appliquée à l'âme humaine, elle lui fait prendre son essor vers le ciel, mais si les ailes viennent à manquer, l'âme est précipitée sur la terre[55].

---

[52] C. C. A. 165, 7; K. 111, 11—13.

[53] On peut remarquer que l'adjectif *σύμφυτος*, plusieurs fois utilisé par Platon (cf. Des Places, *Platon, Lexique*, s.v. *σύμφυτος*), n'est employé par Hiéroclès, en dehors de cette citation empruntée au *Phèdre*, que dans des passages qui, à l'imitation des vers dorés 59—60, reproduisent le couple *σύμφυτος-ὀπαδός*=qui accompagne : C. C. A. 37, 5 et 6; 149, 6 et 7; K. 17, 11—12; 102, 16—17. En C. C. A. 153, 7—8; K. 104, 15—16, Hiéroclès cite les vers dorés 59—60. Cet adjectif sert donc à caractériser un accompagnement naturel, « congénital ».

[54] C'est la seule fois qu'Hiéroclès emploie, dans son commentaire, le mot *ζεῦγος* pour désigner le char de l'âme, et c'est un emprunt à Platon. Cf. C. C. A. 165, 10; K. 111, 15; et *Phèdre*, 246 a.

[55] Sur le mythe du *Phèdre*, son origine, son développement, cf. P. Boyancé, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, *R. E. G.*, t. 65; 1952, p. 321 ss. Sur les ailes de l'âme, cf. plus particulièrement p. 329. Sur les antécédents homériques d'une telle image, voir J. Dumortier, *L'attelage ailé du Phèdre*, in *R. E. G.*, 1969, p. 346—348.

CHAPITRE II

LES « PLUMES » DE L'ÂME, ET LES ÉLÉMENTS MATÉRIELS QUI LA REVÊTENT

La *πτερορρύησις*, la chute des plumes de l'âme, est un malheur plusieurs fois évoqué dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* à l'imitation du *Phèdre* : quand l'âme « a perdu ses ailes » (*ἡ δὲ πτερορρυήσασα*), dit Platon, « elle est entraînée jusqu'à ce qu'elle se soit saisie de quelque chose de solide; elle y établit sa résidence, elle prend un corps de terre »[56]. Un peu plus loin, Platon annonce qu'il va rechercher « la raison qui fait tomber les ailes »[57]; plus loin encore, décrivant la lutte, les sueurs des âmes humaines derrière les attelages des dieux, il rapporte que c'est l'occasion, « pour beaucoup d'entre elles, d'avoir beaucoup de leur plumage froissé! »[58]

Chez Hiéroclès, la *πτερορρύησις*, qui entraîne la chute de l'âme, a toujours comme contre-partie la remontée dans l'éther. Ce philosophe n'imagine pas l'âme comme statique, mais au contraire il la voit livrée, grâce à son char, à une perpétuelle oscillation entre le bien et le mal, le monde spirituel et la matière. Ainsi, la première allusion à la chute des plumes que nous trouvons duns le *Commentaire sur les Vers d'Or* suit l'évocation des « prairies du Malheur », d'après Empédocle[59] : « Or l'ardent désir de celui qui veut fuir cette prairie du Malheur » — c'est-à-dire la terre — « est de se hâter de parvenir dans la prairie de vérité ». Voilà déjà une première oscillation. « S'il n'y arrive pas, la chute de ses ailes le précipite dans un corps terrestre et le prive de la perpétuité bienheureuse »[60]. Hiéroclès abrège le premier texte du *Phèdre* cité plus haut; le mot *hormè,* qui exprime la conséquence de la *πτερορρύησις*, évoque une chute plus brutale dans la matière que le banal *phérétai* employé par Platon. Dans les lignes suivantes de son *Commentaire,* Hiéroclès prend directement Platon à témoin de la justesse de ses précédentes affirmations : « Platon s'accorde ici avec nous quand il dit au sujet de cette descente : « Lorsque l'âme, impuissante à suivre les Dieux, ne peut pas arriver à la contemplation, et que, se livrant au malheur, elle perd ses ailes (*πτερορρυήσῃ*) et tombe à terre, alors une loi divine lui prescrit de venir habiter un être mortel ». Hiéroclès a omis une partie du texte de Platon : ce dernier insistait davantage sur l'alourdissement de l'âme : « Lorsque ... comblée d'oubli et de perver-

[56] *Phèdre,* 246 c.
[57] Ibid., 246 d.
[58] Ibid., 248 b.
[59] Diels—Kranz, *Frag. der Vorsokrat.*, Berlin, 1951—1952, Empedocle, frag. 121.
[60] C. C. A. 143, 8—11; C. C. A. M. 272; K. 98, 17—20.

sion l'âme s'est alourdie; que s'étant ainsi alourdie elle a enfin perdu son plumage et gît sur la terre ... »[61].

Hiéroclès imprime un tour plus vif à son récit : alors que le maître s'attardait à décrire les étapes de la déchéance de l'âme, le disciple retient intelligement l'essentiel de son modèle : la chute de l'âme dans la matière; quant à la manière dont l'âme pénètre dans un corps, les deux philosophes ont des vues différentes[62]. Pour Platon, « c'est alors une loi quelle n'aille s'implanter en aucune sorte de bête dès la première génération », mais elle pénètre dans le corps d'un homme d'après un ordre hiérarchique soigneusement établi; mille ans plus tard, elle doit tirer au sort et, à la fois, choisir sa « deuxième existence, le choix de cette existence dépendant de la volonté de chacune »[63]. Hiéroclès, en revanche, n'admet en aucune façon le passage d'une âme humaine dans le corps d'un animal; aussi a-t-il supprimé l'allusion précise aux animaux par une fin de phrase ambiguë pour ne pas démentir expressément son maître, tout en maintenant son opinion personnelle, grâce à l'emploi de l'expression *ζῷον θνητόν*, qui peut être employée, certes, pour une bête dépourvue de raison, mais qui peut désigner, d'une façon beaucoup plus imprécise, un être vivant en général; et cet être vivant, dans l'esprit d'Hiéroclès, c'est l'homme. Hiéroclès vient de nous entretenir de la descente de l'âme, de sa *kathodos,* mot dont le sens s'accorde avec celui de *πτερορρύησις*. Fidèle au système du balancement de l'âme, il va évoquer, symétriquement, sa remontée, *anodos,* en s'inspirant, cette fois, du *Timée* de Platon, descente et remontée dépendant du char ailé de cette âme. Les péripéties de la *kathodos* et de l'*anodos* sont évidemment liées à celles de la *πτερορρύησις* et de la *πτεροφυία*, c'est-à-dire de la naissance des ailes.

Hiéroclès pouvait lire, dans le *Timée,* que l'homme « qui aurait bien vécu, le temps convenable, s'en irait de nouveau dans la demeure de l'astre auquel il est affecté et y aurait une vie heureuse et semblable à celle de cet astre »[64]. Mais s'il manquait ce but, « lors d'une seconde naissance », il prendrait la nature d'une femme, et s'il persitait dans le mal, il serait « toujours à la ressemblance de son vice, transformé en un animal ». Ces dernières transformations sont, bien sûr, passées sous silence par Hiéroclès! Il tire profit, en revanche, de la suite du *Timée* : l'homme « ne verrait pas la fin de ses tribulations et de ses souffrances, avant d'avoir soumis à la révolution du Même et du Semblable en lui, toute la grande masse qui était venue s'ajouter à son être et qui est faite de feu, d'eau, d'air et de terre; « cette masse tumultueuse

[61] C. C. A. 143, 11; K. 98, 20. Cf. *Phèdre,* 248 c (trad. L. Robin).
[62] Cf. IIIᵉ partie, p. 222.
[63] *Phèdre,* 249 b.
[64] *Timée,* 42 b.

et déraisonnable c'est seulement après l'avoir maîtrisée par la raison qu'il reviendrait à la forme de son état premier et meilleur »[65].

Platon, lorsqu'il parle de « la grande masse qui est venue s'ajouter à l'être » de feu, d'eau, d'air et de terre, pense aux éléments qui composent le corps du monde[66] et, dans le cas présent, aux corps matériels des hommes et des animaux que les âmes doivent revêtir lors de leur exil sur la terre. Il l'affirme explicitement dans le *Timée* lui-même : « Il y a quatre éléments dont notre corps est composé : la terre, le feu, l'eau et l'air »[67]. Il en est de même pour Hiéroclès. Après avoir affirmé que la loi divine prescrit à l'âme qui a perdu ses ailes « de venir animer le corps d'un être mortel », suivant le texte du *Timée,* il énumère les quatre éléments en conservant à l'eau et à l'air le rôle de « médians » que leur avait attribué Platon au début du *Timée*[68], mais il donne comme premier élément la terre, et comme dernier, le feu, en prétendant que Platon enseigne que « lorsque l'homme s'est enfin rendu maître par sa raison de cet assemblage de terre, d'eau, d'air, de feu, plein de trouble et de déraison, il parvient à la forme de son premier et excellent état »[69]. Bien entendu, Hiéroclès a supprimé l'allusion du *Timée* à la révolution du Même et du Semblable, car il n'avait point parlé jusque là, dans son *Commentaire,* des révolutions du Même et de l'Autre[70], et il n'aurait pu le faire, dans ce passage, sans de longues explications préalables. D'autre part, Hiéroclès répugne, en général, à employer des termes trop abstraits, à recourir à des explications métaphysiques, bien différent en cela de Proclos qui, dans son *Commentaire* sur le *Timée,* ne manque pas de nous entretenir, à propos du même texte, de cette « révolution du Même et du Semblable qui fait remonter l'âme vers l'Intellect et l'Etre Intelligible et le premier état de vie ... tout excellent »[71].

L'interprétation de ces quelques lignes du *Timée* met en lumière la différence qui sépare Hiéroclès, à l'esprit réaliste et simplificateur, utilisant au mieux l'enseignement de Platon, retranchant ici, passant ailleurs sous silence les points de doctrine qui pourraient nuire à l'exposé de ses propres idées, de Proclos, qui ne laisse rien perdre de la pensée du Maître, qui l'approfondit,

---

[65] Ibid., 42 c—d.

[66] Ibid., 31 b ss.

[67] Ibid., 82 a. Cf. la notice de l'éd. Rivaud, p. 94. Voir aussi J. Brun, *Les Présocratiques,* Paris, 1968, *Empédocle,* p. 96.

[68] *Timée,* 32 b.

[69] C. C. A. 144, 1—4; K. 98, 24—26 à 99, 1—2. Platon n'énumère pas toujours les éléments dans un ordre absolument rigide. Cf. *Timée,* 42 c, 56 d, 82 a; *Epinomis,* 984 b, c. « Aristote a toujours la suite (éther) feu, air, eau, terre, et c'est l'ordre qui prévaudra ». (A. J. Festugière, *Les « Mémoires Pythagoriques » cités par Alexandre Polyhistor,* in *Études de Philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 395.) L'ordre adopté par Hiéroclès est donc conforme à celui du *Timée,* (56 d) et d'Aristote.

[70] *Timée,* éd. Rivaud, notice, p. 52 ss.

[71] *Proclus, Commentaire sur le Timée,* trad. A. J. Festugière, Paris, 1968, t. V, p. 174.

en l'interprétant à travers toute la lignée de ses prédécesseurs néo-platoniciens, pour tenter une vaste synthèse philosophique, de sorte qu'il charge bien souvent tel ou tel texte de Platon d'une signification que son auteur aurait été fort en peine de lui donner. Ainsi, dans son *Commentaire sur le Timée,* là où Hiéroclès s'est borné à reproduire Platon, en supprimant les passages qui risquaient de heurter ses propres opinions, Proclos se répand en considérations sur le « Cercle de la Génération », la révolution du Même et du Semblable, car « pour notre âme, vivre bien est nécessairement vivre selon le cercle du Même » et « si Platon a placé de ces âmes dans la révolution de l'Autre, c'est parce qu'elles excèdent sur les autres par leurs soins vigilants à l'égard du sensible. — Il n'en reste pas moins possible, pour notre âme aussi, de vivre selon le cercle du Même, une fois qu'elle a été purifiée, comme il le dit »[72].

Surtout, Proclos développe longuement, à propos de l'expression du *Timée:* « toute la grande masse qui était venue par la suite s'ajouter à l'être de l'homme », sa théorie de l'« accrétion » *(prosphysis),* intéressante pour nous, car « accrétion », cela désigne l'enveloppement extérieur du véhicule et la coagulation en une seule et même nature par le moyen de ce véhicule »[73]. Proclos distingue ensuite « le véhicule congénital à l'âme » *(symphyés okhèma)* qui rend l'âme « encosmique », « le second » (c'est-à-dire l'*okhèma génésiourgon*) qui « la rend citoyenne de la *génésis,* le véhicule ostréeux » *(ostréôdés)* ⟨ qui ⟩ la rend terrestre... Timée sait donc lui aussi que la vie irrationnelle s'accrétise à nous dès avant ce corps-ci. En effet, que d'une part cette « *masse* » irrationnelle et tumultueuse qui s'est accrétisée à nous, « *à partir de feu, de terre, d'air et d'eau* » n'appartienne pas au premier, il l'indique clairement »[74]. Il est évident aussi, pour Proclos, que ce véhicule n'est pas non plus la vie dans le corps ostréeux ... « Pour débarrasser donc l'âme de ces sortes de véhicules, dont Platon a indiqué la nature en dénommant en particulier chacun des éléments ... », on dispose de la vie philosophique, comme le veut Platon, mais surtout de la vie télestique « laquelle, au moyen du feu, fait disparaître toutes les souillures conséquentes à la génération, comme l'enseignent les *Oracles*[75], et toute la nature étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique de l'âme a attirée à lui »[76]. On voit jusqu'à quel degré de subtilité Proclos a poussé la doctrine du corps lumineux de l'âme et l'on saisit sur le vif ce qui sépare un ouvrage, qui ne veut être qu'un abrégé de la doctrine pythagori-

---

[72] *Proclus, Comment. sur le Tim.,* Fest. V, p. 174.

[73] *Proclus, In Timaeum,* éd. Diehl, Leipzig, t. III, 1906, réimp. Amsterdam, 1965, 298, 2—4; trad. Festugière, V, p. 175. Cf. *Timée,* 42 c.

[74] *In Tim.,* III, 298; trad. Fest. V, p. 176.

[75] *O. C.,* Kroll, 53 = Des Places, 121—124.

[76] *Proclus, Comm. sur le Tim.,* trad. Fest. V, p. 176—178.

cienne[77], d'un commentaire approfondi de l'enseignement du *Timée,* écrit probablement à la même époque!

Ainsi, la vie philosophique et la vie télestique précédemment évoquées nous permettront de fuir d'ici-bas vers là-haut. En une phrase bien balancée, Hiéroclès évoque à nouveau la chute de l'âme et sa remontée grâce à son char ailé : « De la même manière que notre fuite loin de Dieu et que la chute des ailes qui nous soulevaient vers les choses d'en haut nous ont précipités dans cette région des morts où tous les maux viennent ensemble; de même, le dépouillement de toute inclination pour ce qui est mortel, le développement des vertus, comme des ailes renaissantes, peuvent nous faire remonter vers le séjour exempt de maux, vers une heureuse vie divine »[78]. Les effets de la *πτερορρύησις* sont ici nettement opposés à ceux de la croissance des ailes *πτερῶν τινων ἔκφυσις*), et cette opposition permet d'évoquer certaines de leurs propriétés. Les ailes ont pour rôle de nous alléger comme Socrate l'avait déjà affirmé dans le *Phèdre*[79], après avoir mis en évidence leur force ascensionnnelle dès le début du mythe de l'attelage ailé[80].

Il peut être intéressant de remarquer ici qu'Hiéroclès attribue cette même faculté de nous alléger, pour nous élever vers la divinité, aux héros, en s'appuyant sur l'étymologie de leur nom tirée du *Cratyle*[81] : ce mot de héros, qui rappelle, d'après Platon et Hiéroclès, le mot « éros » indique qu'ils sont amants et amoureux, qu'ils aiment Dieu, qu'ils nous apprennent à l'aimer », « et qu'ils nous élèvent et nous transportent (*αἴροντες ἡμᾶς καὶ κουφίζοντες*) de ce séjour terrestre vers la cité divine »[82]. Ce pouvoir des héros sur les âmes humaines s'explique par le fait qu'eux aussi ont un corps lumineux, d'après Hiéroclès[83], nécessairement plus parfait que celui des hommes, puisqu'ils sont situés immédiatement au-dessus d'eux dans la hiérarchie des êtres; c'est d'ailleurs leur position voisine de celle des hommes qui leur permet d'entraîner ces derniers vers en haut, car l'âme humaine, dans sa montée vers Dieu, ne peut guère prétendre qu'à ressembler aux êtres qui lui sont immédiatement supérieurs[84].

La chute des ailes nous empêche donc de ressembler aux héros intermédiaires entre les hommes et les dieux, et par là-même elle équivaut à la fuite loin de Dieu. Le texte du *Commentaire sur les Vers d'Or* met ces deux expressions sur le même plan, ce qui prouve l'importance des ailes, et par conséquent du char de l'âme, duquel dépend en définitive notre sort, bon ou mauvais.

---

[77] C. C. A. 184, 13—14; C. C. A. M. 343; K. 121, 19—20.
[78] C. C. A. 145, 5—10; C. C. A. M. 275—276; K. 99, 22—26 à 100, 1.
[79] *Phèdre,* 248 b.
[80] Ibid., 246 d.
[81] *Cratyle,* 398 d.
[82] C. C. A. 40, 5 à 41, 1—2; C. C. A. M. 79; K. 19, 12—14.
[83] C. C. A. 165, 6—8; C. C. A. M. 306—307; K. 111, 10—13.
[84] Cf. IIIe partie; p. 195—196.

Nous constatons enfin, dans ce passage du *Commentaire sur les Vers d'Or,* que « le développement des vertus »[85] est comparé au développement des ailes (*οἷον πτερῶν τινων*). Pour Hiéroclès, les ailes de l'âme symbolisent donc les vertus qui nous détournent de tous les maux et qui nous élèvent à la vraie vie divine[86]. Ce sont des vertus « anagogiques ». Hiéroclès connaît bien les quatre vertus stoïciennes de Prudence, de Courage, de Tempérance et de Justice, évoquées lors de son commentaire sur la vertu de Justice, la plus importante de toutes[87]. Proclos, dans son *Commentaire sur le Timée,* parle précisément de vertus « cathartiques et anagogiques » : celui qui veut se mettre vaillamment à prier doit « ... se proposer les vertus qui purifient du créé et font remonter vers Dieu » (*ἀρετάς ... ἀναγωγούς*) « et la Foi, la Vérité, l'Amour, cette admirable triade[88], et l'espérance des (vrais) biens ... »[89]. La même suite de vertus se retrouve dans l'*In Alcibiadem* du même auteur[90]; elles figurent déjà dans la *Lettre à Marcella* de Porphyre[91], et chez Jamblique[92], avec l'espérance en moins. La Foi, la Vérité et l'Amour constituent « une séquence transitoire » issue des *Oracles Chaldaïques*[93]. Ces vertus « anagogiques » sont énumérées dans le *Commentaire des Vers d'Or,* mais dans un texte assez long, d'une façon non systématique, de sorte que leur suite passe presque inaperçue. Hiéroclès affirme que, avant d'arriver à la philosophie contemplative, il faut pratiquer la vertu morale. Examinant la notion de *ponos,* de *mélétè* et d'*érôs,* à propos du vers d'or 45[94], il déclare qu'on exige de nous toutes ces facultés afin que, par leur moyen, « nous acquérions les véritables biens, nous les mettions inviolablement en pratique et nous leur conservions l'amour inné (*συμφυῆς στοργή*) qui nous porte vers eux ... La divine espérance (*ἡ θεία ἐλπίς*) résultant de la mise en pratique de tous ces préceptes introduira en nous la lumière de la vérité, (*τὸ τῆς ἀληθείας φέγγος*) comme le Poète (des *Vers d'Or*) nous le promet lui-même en nous disant : *Ils te mettront sur les traces de la vertu divine,* c'est-à-dire, ils te rendront semblable à Dieu, en te donnant la connaissance philosophique des êtres »[95].

Ainsi, d'après Hiéroclès, l'amour, l'espérance, la vérité, nous élèvent à Dieu.

---

[85] L'expression est chez Platon, *Lois,* 777 e.

[86] C. C. A. 145, 9; C. C. A. M. 275; K. 99, 25—26 à 100, 1.

[87] C. C. A. 60, 2—6; C. C. A. M. 121; K. 34, 23—26 à 35, 1.

[88] Sur cette triade, cf. *O. C.,* Des Places, frag. 48 et surtout p. 132—133, Fr. 48.

[89] *In Tim.,* Diehl, t. I, 212, 19—22; cf. Fest., t. II, p. 34 et n. 2. Sur ces trois vertus, cf. aussi Lewy, op. cit., p. 144 ss.

[90] Proclus, *In primum Alcibiadem,* éd. L. G. Westerink, Amsterdam, 1954, 51, 13 ss.; 52, 10 ss.

[91] *Ad Marcellam,* éd. Nauck, in *Porphyrii philosophi... opuscula selecta,* Lipsiae, 1886, réimp. 1963.

[92] *De myst.,* V; 26; p. 239, 7—11.

[93] *O. C.,* Des Places, p. 132, Fr. 46.

[94] « Travaille à mettre ces préceptes ⟨ pythagoriques ⟩ en pratique, médite-les; il faut que tu les aimes »;

[95] C. C. A. 124, 13 à 125, 1—6; C. C. A. M. 236—237; K. 86, 7—14.

La foi n'apparaît point dans cette énumération de vertus, mais il semble bien que, quelques lignes plus loin, Hiéroclès ait reconstitué « l'admirable triade » dont parle Proclos. « La première partie des *Vers d'Or* », écrit-il, « aboutit donc à l'*amour* de la sagesse et de tout ce qui est beau. Cet amour nous guidant, la connaissance de la *vérité* qui en résulte nous conduit à la ressemblance de la vertu divine ... Le résultat nécessaire de cette progression nous est ici confirmé par *serment* » (*ὅρκῳ πιστοῦται*)[96]. Il est fait allusion à la vertu de foi, qui s'appuie sur le serment divin, garant de l'ordre universel[97]. Il paraît donc à peu près certain qu'Hiéroclès a connu les vertus « anagogiques » mises à l'honneur par ses devanciers, et par Proclos, et qu'il les a considérées comme un moyen privilégié pour s'élever jusqu'à Dieu, comme un aliment de choix pour les ailes de l'âme.

Pour Platon cependant, dans la *Phèdre*, « ... le divin, c'est ce qui est beau, savant, bon, avec tout ce qui est du même ordre; rien certainement ne contribue davantage à nourrir, à développer l'appareil ailé de l'âme » (*τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα*)[98]. Toujours d'après le *Phèdre*, la vision d'un beau visage « imitation réussie de la Beauté », par celui qui a longuement contemplé « les réalités de jadis » amène chez lui « une chaleur inaccoutumée. C'est que, une fois reçue par la voie des yeux l'émanation de la beauté, il s'échauffe, et l'émanation donne de la vitalité au plumage ». L'afflux de l'aliment produit un gonflement, un élan de croissance dans la tige des plumes à partir de la racine dans tout le dedans de la forme de l'âme »[99].

Malgré l'emploi de termes abstraits comme le bon, le bien, le beau, Platon se montre plus précis qu'Hiéroclès dans la description de la croissance des plumes, grâce à des mots concrets : il s'agit de la vue d'un corps de chair, qui produit un « afflux d'aliments » pour l'âme, et cet afflux détermine un gonflement rapide de la tige des plumes. Cependant, malgré ces précisions pour ainsi dire visuelles, on doit bien admettre que Platon décrit un état d'âme réservé à une élite. Pour atteindre cet état, il faut, d'après le *Phèdre*, se livrer à un « ressouvenir des objets que jadis notre âme a vus, lorsqu'elle s'associait à la promenade d'un dieu ... lorsqu'elle levait la tête vers ce qui est réellement réel. Aussi est-il juste assurément que, seule, la pensée du philosophe soit ailée »[100]. Hiéroclès connaît, certes, la doctrine de la réminiscence[101], mais il n'y fait point allusion à propos du développement des ailes; sans doute l'enseignement du maître est-il sur ce point, comme sur tant d'autres, trop métaphysique au gré du disciple et, somme toute, lorsqu'Hiéroclès compare

---

[96] Cf. C. C. A. 125, 11—15; C. C. A. M. 237; K. 86, 19—23.
[97] Cf. C. C. A. 33, 15—22; K. 14, 16—23.
[98] *Phèdre*, 246 e.
[99] Ibid., 251, a—b.
[100] Ibid., 249 c.
[101] Cf. C. C. A. 27, 1; K. 9, 17.

la poussée des ailes au développement des vertus, étant entendu qu'il s'agit des vertus pratiques d'amour, de vérité, de foi et d'espérance, il nous donne, plus que Platon, la possibilité de ressembler à Dieu, en nous indiquant les moyens nécessaires, à la portée de tous, sinon suivis par tous, pour y parvenir.

La confiance accordée par Hiéroclès aux vertus « anagogiques » pour faire pousser les ailes de l'âme est renforcée par l'importance qu'il attribue aux méthodes de l'art télestique[102] qui s'attache à « toutes sortes d'éléments matériels pour arriver à guérir radicalement le corps vital ». Ce dernier pourra alors « s'envoler vers le lieu éthéré », séjour de sa primitive félicité[103]. Il est d'ailleurs bien précisé que « les purifications de l'âme raisonnable protègent aussi le char lumineux »; la distinction entre l'âme et son char est ici nettement établie. De plus, la poussée progressive des ailes est notée dans la phrase suivante : « par « les purifications de l'âme » ce char *devient* ailé » (*ὑπόπτερον γενόμενον*) « et ne met aucun obstacle à la montée de l'âme vers en haut »[104]. Ainsi, à mesure que les ailes du char poussent, les obstacles qu'il opposait à l'envol de l'âme, l'accumulation des éléments matériels qui l'alourdissaient et que Proclos caractérise par le terme d'« accrétion » *(prosphysis)*[105] sont éliminés. Un peu plus loin, Hiéroclès affirme que le but proposé par la discipline pythagoricienne est de « *devenir* absolument tout ailés » (*ὅλους δι'ὅλων ὑποπτέρους γένεσθαι*) « pour participer aux biens divins »[106]. Il est remarquable que dans les deux cas où cette expression est employée par Hiéroclès, elle annonce la montée de l'âme vers en haut : « *πρὸς τὴν ἄνω πορείαν* » pour le premier cas, « *πρὸς τὴν οὐρανίαν πορείαν* » pour le second[107], ce qui souligne, une fois de plus, le rôle éminent du char de l'âme et la primauté qu'il faut accorder à son allègement dans l'ordre de nos préoccupations.

---

[102] IIIe partie, p. 207 ss.
[103] C. C. A. 170, 2—6; C. C. A. M. 312; K. 113, 8—13.
[104] C. C. A. 170, 9—10; C. C. A. M. 314; K. 113, 15—17. Cf. aussi C. C. A. 165, 11—13; K. 111, 16—18.
[105] Cf. p. 241.
[106] C. C. A. 179, 12—13; C. C. A. M. 331; K. 118, 23—24.
[107] C. C. A. 170, 11 et C. C. A. 179, 15; K. 113, 18 et 118, 27.

CHAPITRE III

RESSEMBLANCES ET DIFFÉRENCES ENTRE L'ÂME ET LE CORPS LUMINEUX

La meilleure façon de favoriser la poussée des ailes, la *πτεροφυία*, terme qui appartient en propre à Hiéroclès[108], « est d'accoutumer avec soin le corps lumineux à fuir peu à peu toutes les choses terrestres, de l'habituer aux choses immatérielles et de le dépouiller de toutes les souillures dont il s'est rempli en s'unissant avec un corps matériel. Ainsi, par la pratique de toutes ces prescriptions, le corps lumineux revit en quelque sorte, se concentre en lui-même, se remplit de divine vigueur et se rapproche de la perfection intellectuelle de l'âme »[109].

Un tel passage nous enseigne que, pour Hiéroclès, l'âme, en tant que telle, est immuable[110], en ce sens que, ayant atteint la « perfection intellectuelle », elle ne peut être directement altérée par la matière; c'est le corps lumineux qui se précipite vers cette matière, en entraînant l'âme en sa compagnie; c'est lui qui est en contact direct avec le corps de chair et qui est contaminé par ses souillures, car il est le revêtement protecteur de l'âme; mais plus il est en union étroite avec le corps matériel, plus il s'alourdit de particules matérielles, sans perdre cependant son caractère spirituel, et plus il contribue à étouffer l'âme dans sa gangue de chair. Hiéroclès peut alors parler, au sens propre, ou presque, d'une véritable résurrection du corps lumineux, grâce à la poussée des ailes. En effet, si l'on peut dire que l'âme qui oublie Dieu est une âme qui meurt[111], il s'agit d'une métaphore, car l'âme, est par essence, immortelle, même lorsqu'elle a pénétré dans le corps d'un animal, comme la lecture du *Phèdre* suffit à le prouver. On peut, en revanche, parler avec plus de vraisemblance de la mort du corps lumineux, bien que, répétons-le, il appartienne au domaine spirituel, puisqu'il s'alourdit d'éléments matériels et atteint parfois un tel degré d'opacité qu'il aveugle l'âme dans sa prison.

L'élimination de ces souillures matérielles constitue bien pour lui une sorte de résurrection, ainsi que pour l'âme elle-même qui redevient accessible à la

---

108 Platon emploie le verbe *πτεροφυεῖν*, devenir ailé, en *Phèdre,* 251 c; 255 d; et l'adjectif *πτεροφυής*, à qui poussent des plumes, *Politique,* 266 e. Le terme de *πτερορρύησις*, chute des plumes, est lui aussi, propre à Hiéroclès.

109 C. C. A. 171, 1—3; C. C. A. M. 314; K. 113, 22—24.

110 Nous connaissons déjà « l'immutabilité spécifique de l'âme », exprimée en un passage des *Commentaires sur les Vers d'Or* (cf. IIIe partie, p. 221), où les expressions traduisant la montée et la descente de l'âme sont nombreuses (C. C. A. 140, 2 ss.; C. C. A. M. 266; K. 96, 25 ss.).

111 Cf. p. ex. IIe partie, p. 168.

clarté divine. Le corps lumineux est si important pour Hiéroclès qu'il lui applique des expressions que Platon réservait à l'âme. Ainsi, toujours à cause de la poussée des ailes, le corps lumineux, dit-il, « se concentre en lui-même » *(sullégétai)*[112]. Il avait pu lire, dans le *Phédon,* que la purification, selon l'antique tradition, c'est-à-dire selon la tradition orphique[113], consiste à « mettre le plus possible l'âme à part du corps », pour lui épargner les souillures de la matière, à « l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps »[114]. Hiéroclès, en un seul mot, exprime la même idée que Platon, mais appliquée précisément au corps lumineux. La purification favorise la poussée des ailes, c'est-à-dire la séparation du corps lumineux d'avec le *σῶμα γήϊνον* et la concentration du corps lumineux sur lui-même. Une fois ce dernier débarrassé de tout élément matériel, il « se remplit de divine vigueur » ou, si l'on veut, ses ailes poussent, et il peut tendre alors vers « la perfection intellectuelle de l'âme »[115]. Cette dernière phrase nous montre, elle aussi, que pour Hiéroclès, le char de l'âme est bien distinct de l'âme elle-même, mais qu'il aspire à la rejoindre dans la perfection morale (*νοέρα τελειότης*). Le corps lumineux oscille donc de l'intellectuel au matériel, en emprisonnant l'âme de plus en plus étroitement dans la matière ou en la libérant, tour à tour, pour s'unir à elle dans une vie spirituelle retrouvée.

La purification joue donc un rôle capital dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* comme dans le *Phédon,* pour la séparation de l'âme d'avec le corps, ce qui revient à dire qu'elle favorise grandement la poussée des ailes. Dans le *Phédon,* cependant, Socrate recommande de détacher l'âme du corps sans s'attarder à décrire les moyens à employer pour y parvenir; il affirme de plus que « ce détachement-là, ceux ... qui seuls l'ont à coeur, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher »[116], ce qui exclut la plupart des humains.

Hiéroclès, en revanche, non seulement recommande de fuir toutes les choses terrestres, de dépouiller le corps de toutes les souillures dues au contact du corps de chair, ce qui reste passablement abstrait, mais insiste surtout, non sur la Purification, comme Platon, mais sur les purifications obtenues en s'adonnant à l'art télestique. Même la purification du corps charnel n'est pas dédaignée pour purifier le corps lumineux! Si, chez les anciens pyhtagoriciens, « c'est la doctrine de la métempsycose seule qui justifie à leurs yeux les abstinences rituelles », ou bien « la croyance à la parenté de tous les êtres vivants » qui les explique, pour Hiéroclès[117], « l'abstinence désormais absolue de cer-

[112] C. C. A. 171, 2; C. C. A. M. 314; K. 113, 22—24.
[113] *Phédon,* éd. L. Robin, Paris, 1957, p. 17, n. 2.
[114] Ibid., 67 c, 7; cf. aussi ibid., 83 a, 8.
[115] C. C. A. M. 314; C. C. A. 171, 2—3; K. 113, 23—24.
[116] *Phédon,* 67 d.
[117] A. Delatte, *Études sur la Littérature Pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 289.

tains aliments, et surtout de ceux qui flattent les sens ou qui fixent notre corps mortel dans la génération, est un chemin vers la Purification »[118]. Ainsi, pour libérer la poussée des ailes, il faut, d'après l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or,* s'abstenir d'abord de certains aliments, et cela se comprend si l'on songe que le corps de chair est directement en contact avec le corps lumineux, et que, tout ce qui alourdit le premier, alourdit aussi le second.

Ainsi, ce qui développe les ailes de l'âme, chez Hiéroclès, c'est l'abstinence de certains mets pratiquée par le corps de chair, la fuite des biens d'ici-bas, l'observation des vertus. Dans le *Phèdre,* « l'appareil ailé de l'âme » se nourrit du divin, de « ce qui est beau, savant, bon, avec tout ce qui est du même ordre ... au lieu que le laid, le mauvais, tout ce qui contraste avec les précédentes qualités le dégrade et le ruine à fond »[119]. Pareillement, l'émanation de la beauté physique « donne de la vitalité au plumage ... »[120]. D'autre part, toujours d'après le *Phèdre,* l'aile se nourrit dans la « Plaine de Vérité », c'est-à-dire de la vision des « réalités véritables ». Les âmes humaines ne peuvent d'ailleurs qu'apercevoir où est la Plaine de Vérité »[121], alors que les dieux et toute âme qui « avec le temps ... a fini par apercevoir la réalité ... en éprouve du bien-être, et la contemplation des réalités véritables est pour elle une nourriture bienfaisante »[122]. En un mot, Platon, dans le mythe du char ailé, nous dépeint les âmes emportées à la suite des dieux, dans le ciel, et tendues vers le lieu supracéleste qu'elles ne font qu'entrevoir. La nourriture de leurs ailes vient d'en haut. Hiéroclès, en revanche, s'intéresse aux âmes emprisonnées ici-bas dans un corps et se préoccupe de leur montée vers Dieu grâce à des moyens humains. Leur nourriture existe déjà sur cette terre. Ce voyage de l'âme vers en haut (*πρὸς τὴν ἄνω πορείαν*)[123], son *élévation (anagôgè),* sa montée vers le divin, qui s'effectue par le corps lumineux, ont été souvent évoqués dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Bien entendu, la notion de purification est étroitement unie à celle d'élévation, dont elle est la condition première. Hiéroclès découvre une étroite analogie entre la purification de l'âme et celle de son corps lumineux. En effet, commentant les vers dorés 67 et 68 : « Mais abstiens-toi des aliments dont nous avons parlé, en appliquant ton jugement — à tout ce qui peut servir à purifier et à libérer ton âme », il affirme tout d'abord que « les purifications requises pour l'âme raisonnable sont les sciences mathématiques » et que « la délivrance, qui la fait monter *(anagôgos lysis)* s'obtient par la dialectique, pleine vision de l'essence des êtres »[124]. Platon avait déjà présenté la dialectique, dans *La République,* comme

---

[118] C. C. A. M. 315; C. C. A. 171, 4—7; K. 114, 1—3.
[119] *Phèdre,* 246 d.
[120] Ibid., 251 b.
[121] Ibid., 248 b.
[122] Ibid., 247 b.
[123] C. C. A. 170, 11; K. 113, 17—18. Cf. p. 462.
[124] C. C. A. 176, 5—6; C. C. A. M. 324; K. 116, 21—22.

« le faîte et le couronnement des sciences »[125], comme la seule méthode « dont il est vrai de dire qu'elle tire peu à peu l'oeil de l'âme du bourbier où il s'est enfoui et l'élève en haut ... » *(anagei anô)*[126]. Nous savons quel parti Hiéroclès a tiré de cet « oeil de l'âme » dans la description du cocher de l'attelage ailé[127]. L'étroite liaison qui existe entre la purification et la libération *(lysis)* de l'âme avait aussi été soulignée par Platon dans le *Phédon* : « L'homme qui a quelque souci de son âme », nous dit-il, estime « qu'on ne doit pas agir à l'encontre de la philosophie ni de ce qu'elle fait pour nous *délier* et nous *purifier* »[128]. Platon se contente de signaler le lien qui existe entre la délivrance et la purification, tandis qu'Hiéroclès prend bien soin de préciser que les Pythagoriciens, « quand ils traitent de *tout ce qui peut servir à purifier et à libérer l'âme* « suggèrent ainsi que « les purifications doivent précéder, et que la délivrance en est le résultat »[129].

« Il faut donc ordonner pour le corps lumineux, poursuit d'autre part Hiéroclès, « des prescriptions analogues à celles qui ont visé particulièrement les purifications de l'âme et sa délivrance »[130], et ces prescriptions revêtent une telle importance que leur ensemble constitue, à son avis, une troisième sorte de philosophie[131]. « En conséquence, il est nécessaire d'unir aux purifications mathématiques », valables pour l'âme, « les purifications initiatiques » (*τοῖς τε μαθηματικοῖς καθαρμοῖς τοὺς τελεστικοὺς συνεισιέναι*), « et d'associer à la dialectique libératrice de l'âme les disciplines sacrées qui peuvent l'élever » *τῇ διαλεκτικῇ λύσει τὴν ἱερατικὴν ἀναγωγὴν συνέπεσθαι ἀνάγκη*). De même qu'Hiéroclès a nettement distingué le corps lumineux de l'âme, de même, ici, il spécifie les moyens de purification propres à ce corps, étroitement unis cependant à ceux de l'âme : c'est-à-dire les initiations et la *hiératikè anagôgè*[132].

Cependant, il s'écarte de l'opinion de Platon sur les devins et les initiations, exprimée par exemple dans la *République* : « ⟨Les prêtres mendiants⟩ et les devins produisent une foule de livres de Musée et d'Orphée ... Ils ... font accroire non seulement aux particuliers, mais encore aux États qu'on peut, par des sacrifices et des jeux divertissants, être absous et purifiés de son crime, soit de son vivant, soit même après sa mort. Ils appellent initiations *(télétas)* ces cérémonies qui nous délivrent des maux de l'autre monde et qu'on ne peut négliger, sans s'attendre à de terribles supplices »[133].

---

[125] *La République*, VII, 534 e.

[126] Ibid., VII, 533 d.

[127] Cf. p. 234—235.

[128] *Phédon*, 82 d.

[129] C. C. A. 176, 3—4; C. C. A. M. 324; K. 116, 19—20.

[130] C. C. A. 176, 8—10; C. C. A. M. 326; K. 116, 24—26.

[131] Cf. *R. E.*, s.v. Hierokles (18), Praechter, t. VIII, 2, 1913, col. 1485.

[132] D'après Praechter (cf. note précédente), le souci de maintenir une symétrie parfaite entre les purifications de l'âme et celles du corps lumineux a conduit Hiéroclès à distinguer les *télestikoi katharmoi* de la *hiératikè anagôgè*.

[133] *République*, II, 364 e—365 a.

CHAPITRE IV

MONTÉE ET DESCENTE DE L'ÂME ET DU CORPS LUMINEUX

Toutefois, Hiéroclès se réclame aussi bien de Platon que de Pythagore, à la fin de son commentaire, avec une ferveur quasi mystique[134]. Si nous suivons les préceptes de Pythagore, nous nous engagerons sur la route céleste, « nous serons rétablis en notre premier état; nous serons déifiés »[135], autant qu'il est possible à l'homme de devenir dieu[136]. Les *Vers d'Or* « ne sont rien d'autre, en effet, que l'expression de leur philosophie la plus parfaite ... ils contiennent les éléments de perfection que les hommes, ayant déjà gravi la voie divine[137] ont mis par écrit pour instruire ceux qui viendraient après eux ». Les oeuvres pythagoriciennes et platoniciennes favorisent donc, d'après Hiéroclès, la montée vers en haut[138]; elles constituent, par elles-mêmes, une « anabase » vers la divinité, elles transforment leurs lecteurs assidus en *καταχθόνιοι δαίμονες*[139].

Si l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* n'utilise pas le terme même d'*anabasis* pour désigner la montée vers Dieu, il emploie, en revanche, le mot *anagôgè,* et certains de ses dérivés, pour exprimer la même idée. Hans Lewy a remarqué que « le principal mystère des Chaldéens portait le nom d'*ἀναγωγή*, c'est-à-dire d'élévation », que cette « même opération théurgique est appelée *ἀναγωγή* (*ψυχῆς*) par toute une lignée d'auteurs néo-platoniciens » et surtout par Jamblique; que, « d'autre part, *ἀναγωγή*, *ἀνάγειν* sont employés par les néo-platoniciens pour désigner l'ascension de l'âme pour contempler l'Etre », les derniers néo-platoniciens ayant d'ailleurs « sans difficulté identifié l'opération théurgique avec le processus métaphysique »[140]. Lorsqu'Hiéroclès recommande, pour purifier l'âme, d'ajouter, « à la dialectique libératrice, *τὴν ἱερατικὴν ἀναγωγήν* », il veut assurément parler à la fois des disciplines théurgiques, qui emploient des moyens matériels pour agir sur le corps lumineux, et de la montée de cette âme, sur son char, vers la divinité. Il suit ainsi l'exemple de Jamblique, « qui est à l'origine de cette identification, car il

---

[134] Cf. C. C. A. 179, 12 et 180, 1; K. 118, 23 et 119, 1.

[135] C. C. A. M. 331; cf. C. C. A. 179, 17—18; K. 118, 28 à 119, 1—2.

[136] Cf. IIIe partie, p. 190.

[137] C. C. A. 185, 7—9; C. C. A. M. 343—344; K. 122, 4—7.

[138] Cf. P. Boyancé, dans *La religion astrale de Platon à Cicéron, R. E. G.* LXV, 1952, p. 323—324 sur l'ascension de l'âme à travers l'espace jusqu'au ciel.

[139] Cf. IIIe partie, p. 181 ss.

[140] H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy,* Paris, 1978, Excursus VIII, p. 487—489, passim.

emploie, dans les *Mystères d'Egypte,* le terme d'*ἀναγωγή* tantôt dans le sens chaldéen, tantôt dans le sens platonicien »[141].

Hans Lewy a, par ailleurs, montré comment le sens d'« ascension de l'âme » tire son origine de la *République* de Platon et se retrouve chez Plotin, Porphyre et Jamblique, et il achève son exposé en assurant que « les Chaldéens ont emprunté le terme d'*ἀναγωγή* très probablement à la terminologie concernant l'apothéose des mortels héroïsés ... En outre, ce terme était tout désigné pour rappeler la notion largement répandue du voyage de l'âme à travers les cieux, qui était appelé *ἄνοδος, ἀνάβασις ..., ἀναφορά ... ἀνάληψις* (dans les textes judéo-chrétiens) »[142]. Hiéroclès avait certainement présent à l'esprit le passage de la *République* : « Rappelle-toi ... l'homme de la caverne qui délivré de ses fers, se tourne des ombres vers les figures artificielles et vers la clarté qui les projette, qui monte du souterrain vers le soleil » (*εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος*) ; ... l'étude des sciences que nous avons passées en revue ... produit exactement les mêmes effets : elle élève la partie la plus noble de l'âme (*ἐπαναγωγὴν πρός...*) jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres »[143], quand il écrivit, toujours à la fin de son *Commentaire,* à propos des deux derniers vers dorés[144] : « ... C'est là le fruit le plus parfait de la philosophie; c'est le but suprême de l'art initiatique et sacré : faire habiter et conduire près des biens véritables » (*ἀναγαγεῖν πρὸς τὰ ὄντως καλά*) « ceux qui ont suivi les voies que nous venons de tracer, les délivrer des peines d'ici-bas, comme de la profonde caverne de la vie matérielle, les élever aux splendeurs de la lumière éthérée » (*ἀναγαγεῖν πρὸς τὰς αἰθερίους αὐγάς*) « et les établir dans les îles des Bienheureux »[145]. En plus de l'allusion directe à la caverne de Platon, il s'agit bien, chez les deux auteurs, de la même montée de l'ombre vers la lumière, des peines de la vie d'ici-bas vers la contemplation du souverain bien ou vers les splendeurs de l'éther, exprimée à peu près par les mêmes termes, avec, en plus, de la part d'Hiéroclès, la recommandation d'user de l'« art initiatique et sacré », que n'aurait su approuver Platon.

Si la philosophie, si l'art initiatique et sacré nous permettent, d'après Hiéroclès, de nous élever aux splendeurs de l'éther, celui qui a acquis la vérité et la vertu peut, après sa purification, « s'élever auprès de Dieu même » (*πρὸς αὐτὸν ἀνάγεται τὸν θεόν*)[146], et le retour vers Dieu « ne peut être obtenu que par ceux ... qui, par la faculté qu'ils ont de pouvoir s'élever » (*τῇ ἀναγωγικῇ δυνάμει*) « sont arrivés à se guérir du mal attaché à leur

[141] Cf. H. Lewy, ibid., p. 489. Cf. aussi Jamblique, *Les myst. d'Égypte,* éd. Des Places, p. 86; n. 1.

[142] H. Lewy, op. cit., p. 488—489.

[143] *République,* VII, 532 b—c.

[144] « Et si tu parviens, après avoir abandonné ton corps, dans le libre éther, tu seras dieu immortel, incorruptible, et à jamais affranchi de la mort ».

[145] C. C. A. 180, 2—4 à 181, 1—4; C. C. A. M. 333—334; K. 119, 6—12.

[146] C. C. A. 181, 14; C. C. A. M. 335; K. 120, 1—2. Cf. IIIe partie, p. 191.

propre état »[147]. Cette dernière faculté[148] nous rappelle la *ξύμφυτος δύναμις* du char et du cocher d'Hiéroclès et de Platon précédemment évoquée[149]. Le propre de cette force est de soulever le char de l'âme; elle est douée aussi de vertus curatives puisqu'elle nous éloigne de tous les maux inhérents à la matière. Autre allusion est faite à ces dernières vertus un peu plus loin, à propos de « *l'affligeante Discorde* » qui tourmente les hommes : « Quel remède trouver à cette démente *Discorde*? Quel obstacle opposer à cette force qui nous précipite en bas ...? » (*Tί τῆς καταγωγοῦ δυνάμεως ἔργμα ...*)[150]. Ainsi, de même que, dans le *Phèdre* de Platon, le char de l'âme humaine était tiré vers le haut par un cheval beau et bon, et en sens contraire par un cheval méchant toujours prêt à se cabrer[151], de même, d'après Hiéroclès, à la force qui nous élève vers le haut s'oppose celle qui nous entraîne vers le bas. Ces deux forces sont mises par lui en présence lorsque, cherchant à nous faire éviter cette même Discorde, il affirme que « pour nous guérir du penchant qui nous abaisse par la seule force qui puisse nous élever » (*τὴν καταγωγὸν ῥοπὴν τῇ ἀναγωγῷ δυνάμει μόνως ἂν ἰασαίμεθα*) « il faut nous efforcer ... de nous rendre dociles à la droite raison » et d'acquiescer à la volonté divine[152] La raison nous conseille donc la soumission à la divinité, à l'ordre du monde voulu par Dieu.

Hiéroclès a souvent évoqué, dans son *Commentaire,* le penchant qui précipite l'homme, pour sa propre perte, vers le devenir et la vie matérielle d'ici-bas : le verbe *neuein*[153], le mot *neusis*[154], lui permettent, le plus souvent, d'exprimer cette tendance presqu'irrépressible de l'âme : « Notre éloignement des Etres supérieurs » ... nous vaut un « sort affligeant, car ce sort, par le penchant (*τῇ νεύσει*) qui nous incline vers l'animalité particularisée et mortelle nous fait sortir du rang divin »[155]; il faut nous purifier de notre déraison, « puisque c'est d'elle que notre âme s'approcha quand elle tomba dans la génération » (*ἐν τῇ εἰς γένεσιν νεύσει*)[156]; peux nombreux sont les hommes qui savent échapper à l'attrait de la matière, « car la plupart des hommes sont méchants, dominés par les inclinations qui les portent vers ce qui est périssable et rendus, par le fait de leur propension vers la terre

---

[147] C. C. A. 148, 15—18; C. C. A. M. 280; K. 101, 25—27 à 102, 1.

[148] Il y a lieu de signaler ici l'expression *théosyndétos alkè* (C. C. A. 165, 11—15; C. C. A. M. 307—308; K. 111, 16—20) empruntée par Hiéroclès aux *Oracles Chaldaïques.* (Cf. éd. Des Places, Fr. 119, et p. 142.) Cf. H. Lewy (op. cit., p. 193), commentaire du Fr. 2 des *O. C.* (éd. Des Places; Kroll 51).

[149] Cf. p. 236—237.

[150] C. C. A. 149, 10—11; C. C. A. M. 281; K. 102, 19—22.

[151] *Phèdre,* 246 b.

[152] C. C. A. 150, 8—13; C. C. A. M. 282; K. 103, 2—8.

[153] Cf. *O. C.,* Des Places, 141; 163, 1; 164, 1.

[154] Sur *neuô, neusis* et *rhépô,* cf. H. Lewy, op. cit., p. 294—295, note 136.

[155] C. C. A. 151, 15—16; C. C. A. M. 285; K. 103, 24—26.

[156] C. C. A. 168, 4—5; C. C. A. M. 311; K. 113, 1—3.

(τῆς εἰς γῆν νεύσεως), comme de vrais déments »[157]. « Chez la plupart des hommes, l'oeil qui contemple ... est fermé et toujours abaissé vers en bas *(katô neuein),* par leur habitude de se porter sur les choses inférieures »[158]. La Providence divine ne veille pas moins sur tous les hommes, « soit que leur âme ... s'incline vers les choses terrestres » (πρὸς τὰ τῇδε νεύει), soit qu'elle « remonte d'ici-bas vers là-haut »[159]. Hiéroclès avait pu trouver le modèle d'une opposition entre la force « anagogique » et la force « catagogique » dans *Les Mystères d'Egypte* de Jamblique. Pour ce dernier, en effet, « la vue des âmes immaculées et établies au rang des anges fait monter l'âme (ἀναγωγός ἐστι) et la sauve ..., mais la vue des autres fait descendre vers le devenir » (καταγωγὸς[160] ἐπὶ τὴν γένεσιν ὑπάρχει)[161]. Selon E. Des Places[162], l'*anagôgon* (« élevant ») appliqué aux apparitions des archanges « semble ... un degré particulier d'*apokathartikon.* Jamblique parle ailleurs de *théoi anagôgoi* »[163]. Dans l'extrait qui vient d'être cité, les anges possèdent aussi cette propriété. La réflexion d'E. Des Places à propos de l'*anagôgè* : « Jamblique et avec lui tout le néoplatonisme tardif identifient l'opération théurgique et le procès métaphysique » est vérifiée ici en ce qui concerne Jamblique, tandis que l'*anagôgos dynamis* d'Hiéroclès, qui consiste en la soumission à la droite raison et à la volonté divine paraît recouvrir seulement un procès métaphysique.

Nous pouvons remarquer, en outre, que chez Jamblique, c'est la vue, *théa,* des âmes qui sont au rang des anges, et pareillement la vue des autres, qui fait monter ou descendre l'âme; donc une cause qui lui est extérieure. De même, les *théoi anagôgoi* sont extérieurs aux âmes qu'ils délivrent et qu'ils élèvent. C'est ainsi qu'à propos d'un passage du *Commentaire sur le Timée* de Proclos : « D'une façon générale, il y a des Puissances chargées de s'occuper des âmes mêmes, Puissances soit élévatrices *(anagôgoi),* soit purificatrices, qui président au jugement et au châtiment »[164], une scholie précise que : « Les Puissances élévatrices ne sont pas des puissances de l'âme même », mais, selon les auteurs des *Oracles Chaldaïques,* de certaines Puissances divines, par lesquelles les âmes sont conduites en haut *(anagontai),* une fois qu'elles ont été purifiées par les Puissances purificatrices, soit celles de l'Hadès, soit celles

---

157 C. C. A. 147, 6—8; C. C. A. M. 278; K. 101, 1—3.

158 C. C. A. 161, 8—12; C. C. A. M. 300; K. 109, 10—14.

159 C. C. A. 82, 16—18; C. C. A. M. 161; K. 53, 6—9.

160 Proclos connaît aussi l'adjectif καταγωγός. Cf. *Comment. sur la République,* Fest. III, Paris, 1970, p. 307; *In Platonis Rem Publicam,* éd. Kroll, II, Leipzig, 1901, réimp. Amsterdam 1965, p. 349, 10—12.

161 *Les myst. d'Égypte,* éd. Des Places, II, 6, p. 87.

162 Ibid., p. 85, n. 1.

163 Ibid., VIII, 8, 1, 14.

164 *Proclus, Comm. sur le Tim.,* Fest., 1, p. 70; *in Plat. Tim.,* Diehl I, p. 38, 9—11.

de cette vie-ci ... »[165]. Il ne semble pas, en revanche, que pour Hiéroclès, l'*anagôgikè dynamis* soit extérieure à l'âme. Il en parle comme d'une force qui doit chasser le mal attaché à notre propre état, mal « qui est en nous inhérent et acquis à la fois et qui porte notre libre-arbitre à s'opposer aux lois de la nature »[166].

On trouve ainsi chez Hiéroclès un répertoire à peu près complet de tous les termes utilisés par les néo-platoniciens pour évoquer le voyage de l'âme sur son char ailé. Une telle abondance de vocabulaire est normale dans une oeuvre consacré avant tout aux moyens pratiques donnés aux hommes pour s'élever de la terre vers le ciel. On peut citer encore le mot *anaphora,* signalé par H. Lewy[167], employé par deux fois dans l'expression : « *τὴν ἀναφορὰν ἔχειν πρὸς* ... » avec un sens assez ambigu. Après l'examen des vers dorés 30—31 il est certain que cette expression est employée comme formule de transition : « Mais puisque l'éducation du corps est *en rapport avec* le perfectionnement de l'âme, voyons ensuite ce que le Poète ajoute »[168], bien que l'idée de montée, à partir de l'éducation du corps jusqu'à la perfection de l'âme, soit sous-jacente. Au début du *Commentaire,* en revanche, la traduction « Puisque la piété, en ayant le pouvoir de nous élever (*τὴν ἀναφορὰν ἔχουσαν*) vers la cause divine ... »[169] nous paraît fidèle. Ici, l'idée « d'élévation » l'emporte sur celle de « rapport », et la piété envers les dieux est présentée, dès le commentaire du premier vers doré, comme une « aile » puissante du char qui nous fait monter vers Dieu. Quelques lignes plus loin, Hiéroclès déclare nettement que le fait d'honorer les dieux à leur place exacte, que la crainte respectueuse à leur égard, nous font remonter jusqu'à Dieu qui les a créés[170]. Nous retrouvons ici une idée chère à Hiéroclès : la montée vers Dieu est effectuée seulement par l'intermédiaire des êtres qui sont placés au-dessus de nous sans en excepter une seule catégorie[171].

Quant au terme d'*analèpsis,* il a le plus souvent, chez Hiéroclès, le sens

---

[165] *Comm. sur le Tim.,* Fest., ibid., n. 3. Cf. pour la scholie : *in Plat. Tim.,* Diehl, I, p. 460, 7 ss. Cf. encore ibid., I, 186, 4—6.

[166] C. C. A. 148, 17—19; C. C. A. M. 280; K. 101, 27 à 102, 1—3. *Le Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens* contient encore bien d'autres allusions à la montée et à la descente des âmes. Hiéroclès utilise assez fréquemment, pour opposer ces deux mouvements, les verbe *aniénai* et *katiénai* ou *piptein.* (Cf. C. C. A. 142, 12—19 à 143, 1—7; C. C. A. M. 271—272; K. 98, 3—16.) Hiéroclès affectionne les antithèses et pour exprimer les oscillations de l'âme humaine, il les multiple parfois, comme en C. C. A. 145, 11—14 à 146—1; C. C. A. M. 276; K. 100, 1—6. Cf. d'autres emplois d'*aniénai* en C. C. A. 23, 9—13; K. 6, 21—26; celui d'*épeigesthai pros* rapproché d'*aniénai pros* (C. C. A. 109, 3—7; K. 75, 10—14).

[167] Cf. p. 251.

[168] C. C. A. 104, 9—11; C. C. A. M. 199; K. 71, 7—9.

[169] C. C. A. 24, 17—18; C. C. A. M. 47; K. 7, 23 à 8, 1.

[170] Cf. C. C. A. 25, 8—11; C. C. A. M. 49; K. 8, 13—16.

[171] Cf. IIIe partie, p. 195—196.

d'« acquisition », de « recouvrement »[172], mais au moins en un cas, on entrevoit celui d'« ascension », c'est-à-dire d'enlèvement, d'élévation, que l'on trouve, par exemple, dans l'évangile de St Luc[173], à propos de la montée au ciel du Christ après sa résurrection. Il est dit, en effet, dans le Prologue du *Commentaire sur les Vers d'Or,* que la Philosophie purifie la vie humaine, qu'elle la conduit à sa fin, « car elle lui fait *recouvrer,* en lui donnant de ressembler à Dieu, la pure félicité dont elle est susceptible » (*ὡς τῆς οἰκείας εὐζωΐας ἀνάληψις πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν ἐπανάγουσα*)[174]. La Philosophie est donc un instrument d'achèvement, de perfection de la vie humaine; comme elle la fait remonter *(épanagousa)* vers la ressemblance avec Dieu, elle devient une « ré-acquisition » *(analèpsis)* de la vie heureuse; ce « recouvrement » n'a pu être opéré que par une « montée » préalable; le rapprochement d'*analèpsis* et d'*épanagousa* est significatif à cet égard.

On peut effectuer la même remarque à propos du mot *anaklèsis.* « L'âme humaine », nous dit Hiéroclès, « court le danger de se précipiter dans le faux être lorsqu'elle se porte à ce qui est contre sa nature; mais, lorsqu'elle revient à ce qui est conforme à sa nature » (*τῇ δὲ εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἀνακλήσει*), « elle se replace *(épanagétai)* en son essence »[175]. Ici, c'est l'*anaklèsis,* le « rappel », qui amorce la « remontée ». Cette *anaklèsis pros* ... évoque l'*épistrophè* de l'âme vers Dieu.

---

[172] C. C. A. 101, 6 et C. C. A. 146, 12; K. 68, 11—12 et 100, 17—18.

[173] Luc, IX, 51.

[174] C. C. A. 21, 3—4; C. C. A. M. 38; K. 5, 3—4.

[175] C. C. A. 98, 11—14; C. C. A. M. 188; K. 65, 25—29.

CHAPITRE V

LA LOCALISATION DE L'ÂME, DU CORPS LUMINEUX APRÈS LA MORT, ET DES GÉNIES TERRESTRES

1. *La localisation de l'âme délivrée du corps de chair*

Cet élan prodigieux du char de l'âme « sur les routes du ciel »[176], expression déjà connue de Platon[177] et, avant lui, des pythagoriciens, comme le suggère Hiéroclès lui-même[178], a pour but d'introduire à nouveau le véhicule et l'âme dans le lieu d'où ils ont été précipités sur la terre pour revêtir un corps matériel. L'influence d'Aristote, aussi bien que celle de Platon, s'est exercée sur les auteurs néo-platoniciens à propos de la localisation du corps lumineux. Les pythagoriciens sont à l'origine des croyances qui font du ciel la patrie des âmes humaines et, les premiers, ils ont décrit l'itinéraire des âmes à travers le ciel, itinéraire repris par Platon et par les néo-platoniciens, Porphyre et Proclos notamment[179]. Hiéroclès ne s'attarde pas à nous décrire les routes célestes : leur aboutissement seul l'intéresse.

Platon, dans le *Timée,* insiste à plusieurs reprises sur l'origine céleste de l'âme humaine[180]. On connaît la déclaration célèbre : « Or, nous ... pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité » (*πρὸς ... τὴν συγγένειαν*) « avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste »[181]. D'autre part, toujours dans le *Timée,* nous rappelle Louis Rougier[182], « le Démiurge sème dans chaque astre une âme, sorte de dépôt de substance incorporelle et inteligente, à l'aide de laquelle sont formées les âmes humaines auxquelles les dieux planétaires fabriquent des corps »[183]. Hiéroclès a d'ailleurs fait allusion à cet enseignement du *Timée dans son Commentaire sur les Vers d'Or*[184].

« Parmi les hommes ainsi composés d'une âme et d'un corps », poursuit L. Rougier, « l'âme de celui qui a passé honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre, retournera, après sa mort, auprès de l'astre qui lui a été

[176] C. C. A. 179, 15; K. 118, 27.
[177] *Resp.* X, 619 e, 6.
[178] C. C. A. 179, 12; K. 118, 23.
[179] Cf. L. Rougier, *La Religion astrale des Pythagoriciens,* Paris, 1959, p. 74 ss.
[180] Sur cette origine céleste des âmes, cf. L. Rougier, op. cit., p. 54 ss.
[181] *Timée,* 90 a, 7.
[182] L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes,* Le Caire, 1933, p. 81.
[183] *Timée,* 41 d ss.
[184] C. C. A. 82, 8—15; K. 52, 26—28 à 53, 1—5.

affecté pour partager sa félicité »[185]. Hippolyte rapporte à Pythagore l'origine de cette doctrine : « Si l'âme cultive la sagesse dans trois corps humains successivement, elle doit s'élever à la nature de l'astre qui lui correspond »[186]. Le pseudo Timée de Locres, dont Hiéroclès paraît connaître l'oeuvre, puisqu'il le cite en même temps que Platon à propos de la création des âmes humaines et des animaux[187], avait « exposé une théorie plus complexe, qui tient compte de la division tripartite de l'âme enseignée par les Pythagoriciens, en particulier de la distinction de la *psychè* ou principe vital, et du *noûs,* principe de la raison. Les âmes seraient empruntées aux planètes qui se meuvent dans la région du Divers, et le *noûs,* c'est-à-dire « la partie raisonnable et intelligente » des âmes, à l'essence du Même, c'est-à-dire aux étoiles fixes. C'est cette théorie adaptée à la physique stoïcienne, qu'expose à diverses reprises Plutarque »[188].

Il est remarquable qu'Hiéroclès n'ait pas exposé cette théorie; il s'en est tenu à l'énoncé le plus simple de la doctrine, telle qu'elle est exposée d'ailleurs dans l'avant-dernier vers d'or : « Et si tu parviens, après avoir abandonné ton corps, dans le libre éther ... ». Le *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens* n'est, en effet, qu'un ouvrage d'initiation[189]; pour la localisation des âmes et de leurs véhicules, « le populaire, sans plus raffiner, se contentait des expressions vagues de « parmi les étoiles », « dans l'éther », « au ciel parmi les sphères célestes »[190]. »

2. *La localisation du corps lumineux après la mort de l'homme*

Cependant Hiéroclès apporte une précision importante pour la localisation du corps lumineux. Parlant, à la fin de son *Commentaire,* de l'homme qui a su s'élever jusqu'auprès de Dieu même, il nous enseigne que « parce que cet homme a un corps lumineux qui lui est par nature attaché » *(sôma symphyés),* « il a besoin d'un lieu où il puisse, comme il l'a recherché, habiter dans l'ordre des astres »[191]. Hiéroclès spécifie que c'est à cause de son *sôma symphiés,* et non pas de son âme proprement dite, qu'il a besoin d'un tel lieu; l'homme, en tant qu'âme, après sa purification, « s'est uni par l'intelligence au Tout, et s'est élevé jusqu'auprès de Dieu même ». A cause de son corps lumineux, cependant, il réclame un lieu « *εἰς κατάταξιν ἀστροειδῆ* ».

Pour bien comprendre le mot *katataxis,* il faut tenir compte d'une remarque

---

185 Cf. *Timée,* 42 b.
186 *Philo.,* VI, 26. Cf. *P. G.* t. XVI, 3, col. 3234 A (= *Origenis Philosophoumena*).
187 C. C. A. 82, 11; K. 53, 1.
188 L. Rougier, ibid., p. 82—83. Cf. Plutarque, *De facie,* 26 ss.; *De défectu oraculorum* 415 b et c.
189 C. C. A. 184, 13—14; K. 121, 19—21.
190 L. Rougier, ibid., p. 82.
191 C. C. A. 182, 1—2; C. C. A. M. 335; K. 120, 2—4.

d'A. J. Festugière dans sa traduction du *Commentaire sur le Timée* de Proclos : « ... *κατάταξις* et *κατατάσσεσθαι* impliquent souvent dans ce Commentaire l'idée d'une dégradation, d'une chute vers le bas (*κατά*)[192]. L'âme humaine purifiée peut s'élever, après la mort, auprès de Dieu même; mais le « corps congénital », qui portera toujours des traces de son contact avec le corps de chair, ne peut s'élever à cette hauteur; il est nécessairement retenu, et l'âme avec lui, dans un lieu plus bas que celui dans lequel résident les dieux[193]. D'ailleurs, dans le mythe du *Phèdre* déjà, les chars des dieux gravissent avec aisance les « escarpements qui mènent au sommet de la voûte qui surplombe le ciel », tandis que les chars des âmes les montent à grand peine et que ces mêmes âmes sont, pour la plupart, précipitées en bas[194]. L'expression *εἰς κατάταξιν ἀστροειδῆ*, employée par Hiéroclès, signifierait alors que le corps lumineux, et que l'âme qui s'est incarnée, ne peuvent se maintenir au même niveau que les dieux, même s'ils se trouvent portés « en leur présence » (*πρός*), mais que le corps lumineux doit chercher à s'établir dans l'ordre des astres, d'où il est issu, et que ce rétablissement comporte cependant une certaine dégradation par rapport au Démiurge d'abord, et aux autres dieux créés par lui ensuite, qui séjournent dans un lieu plus élevé.

Quant au terme d'*astroeidès,* employé uniquement dans ce passage par Hiéroclès, le *Commentaire sur le Timée* de Proclos nous aidera encore à l'interpréter. C'est ainsi que Proclos utilise à plusieurs reprises l'expression *astroeidés okhèma.* On peut déjà remarquer qu'il ne se sert de cette expression que dans la partie consacrée aux véhicules des âmes[195]. « Toutes les âmes divines donc » déclare-t-il[196], « qui sont comprises dans les totalités soit dans le ciel soit sous la lune, Platon les a dénommées « *astres* » (*ἄστρα*) ... Car elles ont toutes, de toute façon, de certains véhicules astréiformes, puisque du moins Socrate a comparé les âmes partielles qui bondissent sur leurs chars vers la *génésis* aux formes de certaines étoiles filantes et puisque Platon lui-même dira que certaines âmes ont été disséminées par le Démiurge et sur la terre et sur la lune »[197]; et plus loin, à propos de la distribution des âmes dans les astres par le Démiurge : « Cependant il vaut mieux dire que l'ensemencement des véhicules se fait aussi dans les astres fixes, et que c'est aussi jusqu'à cette sphère-là que remontent les véhicules entièrement purifiés devenus astréiformes et bien dégages de la matière (*ἀστροειδῆ καὶ εὔλυτα*), dont la vie exclut toute composition et dont le mouvement est tout centré sur l'intellect et la sagesse, puisqu'ils suivent la révolution du Même »[198].

---

[192] T. I, p. 83, n. 2.
[193] Cf. III[e] partie, p. 190. Voir Theo Kobusch, op. cit., p. 120.
[194] *Phèdre,* 247 b.
[195] Cf. *In Platonis Timaeum,* Diehl, III, à partir de 195, 5.
[196] *Comm. sur le Tim.,* Fest. V, p. 139; *In Plat. Tim.,* Diehl, III, 264, 30—265, 1 ss.
[197] Cf. Platon, *Rép.* X, 621 b, 4; *Timée,* 42 b, 4 ss.
[198] *Comm. sur le Tim.,* Fest. V, p. 185; *In Plat. Tim.,* III, 306, 29 ss.

Si donc nous rapprochons ces textes de Proclos de celui d'Hiéroclès, textes à peu près contemporains, nous pouvons comprendre que, d'après Hiéroclès, du corps lumineux dépend, en définitive, la localisation des âmes qui ont pu s'élever jusqu'à Dieu. Elles sont placées à un rang inférieur par rapport à la divinité *(katataxis)* et le corps lumineux qui enveloppe l'âme devient, à son nouveau rang, « astréiforme », c'est-à-dire qu'il emprunte la forme et le mouvement de l'astre dans lequel il s'est posé.

Mais Hiéroclès ne borne pas là les renseignements d'ordre spatial au sujet du corps lumineux; il ajoute : « Or le lieu qui convient à un corps de cette sorte est celui qui s'étend immédiatement au-dessous de la lune, car ce lieu se situe au-dessus de celui qu'occupent les corps périssables et au-dessous de l'espace qu'habitent les êtres célestes. Les Pythagoriciens l'appellent l'éther libre »[199].

Remarquons tout d'abord, à propos de ce texte, qu'Hiéroclès se place dans la lignée de Platon et d'Aristote, lorsqu'il insiste sur la notion du lieu qui convient au corps lumineux. Parlant d'Aristote, W. Lameere[200] signale « la correspondance exacte que ses prédécesseurs avaient cru pouvoir suggérer entre les lieux naturels des corps élémentaires et les diverses manifestations de la vie dans le monde. Il s'agit là, comme on sait, d'une hypothèse platonicienne »[201]. D'une façon encore plus rigoureuse, Aristote a localisé une espèce de vivants dans chaque élément[202]. Parmi les néo-platoniciens, nous pouvons retenir que Porphyre, dans le *De abstinentia,* suivant de près l'*Epinomis* qui parle de deux espèces de démons, « celle qui est d'éther » et celle qui vient ensuite, faite d'air[203], attribue la région sublunaire aux âmes nées de l'âme universelle; les unes doivent être appelées « bons génies »; elles paraissent être placées immédiatement sous la lune; les autres, les mauvais génies, « occupent les régions voisines de la terre »[204].

Il ressort cependant d'un passage de St Augustin que Porphyre localisait tous les démons dans l'air, sous la lune ou sur son globe même[205]. Jamblique, en revanche, dans *Les Mystères d'Egypte,* qui constituent une réponse à la lettre de Porphyre à Anébon, exposant les propriétés des premiers genres

---

[199] C. C. A. 182, 2—6; C. C. A. M. 335—336; K. 120, 3—8.

[200] W. Lameere, *Au temps où F. Cumont s'interrogeait sur Aristote,* in *L'Antiquité classique,* XVIII, 1949, p. 295.

[201] Cf. *Timée,* 39 e, 40 a, 41 a—d; *Lois,* X, 899 b; *Epinomis,* 984 d—e. Voir Joseph Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens,* Paris, 1939, Hildesheim, 1965, p. 100—103 passim.

[202] Cf. W. Lameere, op. cit., p. 294—295. Mullach, C. C. A. 182, notes, cite Lucain, début du liv. IX, pour rapporter l'opinion des Stoïciens. Cf. Lucain, *La Pharsale,* éd. A. Bourgery et Max Ponchont, Paris, 1967, t. II; p. 129, n. 1. Voir aussi Plutarque, *Vie de Romulus,* 28, 8.

[203] *Epin.,* 984 e.

[204] Porphyre, *De abstinentia,* éd. et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, t. II, 1979, L. II, 38, 2; 39, 3.

[205] *De civitate Dei,* éd. J. Perret, Paris, 1960, t. II, X, XI, p. 410—412.

divins, s'élève contre l'hypothèse d'après laquelle « leur appartenance aux différents corps, — celle par exemple des dieux aux corps faits d'éther, des démons aux corps faits d'air, des âmes aux corps terrestres, — est cause de la distance qui sépare les êtres entre eux »[206]; une semblable théorie, en effet, asservit les âmes aux corps élémentaires.

Si la notion de *topos* était familière à la plupart des prédécesseurs d'Hiéroclès, celle de l'éther, en revanche, avait subi et subit encore[207] bien des vicissitudes. A. J. Festugière nous rappelle, en particulier, que « dans la seconde mention de l'*Epinomis*[208], la série des éléments est : feu, éther, air, eau, terre : l'auteur paraît se ranger à l'opinion du *Timée*[209], qui fait de l'éther une sorte d'air plus subtil. En revanche, Aristote a toujours la suite éther, feu, air, eau, terre, et c'est l'ordre qui prévaudra, l'éther (et non le feu) étant alors considéré comme la matière des astres et l'élément où ils séjournent ... Qu'on fasse de l'éther un cinquième élément ou le considère seulement comme la partie supérieure de l'air, comme un air plus pur, igné et toujours en mouvement (circulaire), la distinction entre éther et air devient l'un des dogmes de la cosmologie hellénistique. Rien n'y est plus commun que la division du monde en deux grandes parties : l'une, la partie supralunaire, est la région de l'éther, matière et tout ensemble séjour des astres immortels et divins, mais de mouvements réguliers; l'autre, la partie sublunaire, est la région de l'air, soumise au désordre et à l'altération, séjour des êtres mortels. Dans les doxographies, cette doctrine est ordinairement attribuée à Aristote ... »[210].

Hiéroclès, en plaçant le corps lumineux « immédiatement au-dessous de la lune » dans « l'éther libre », pourrait suivre la tradition de l'*Epinomis* et du *De abstinentia* de Porphyre; il considérerait alors l'éther comme une variété de l'air. Mais l'éther n'est pas seulement l'élément prépondérant des régions supralunaires, comme l'affirment les partisans d'Aristote; il peut exister aussi dans les régions immédiatement sublunaires mais moins pures. Hiéroclès ne s'étend d'ailleurs nulle part longuement sur les différents éléments qui conviennent aux différents êtres; il affirme simplement, en parlant des *καταχθόνιοι δαίμονες*, que ces derniers sont proprement appelés terrestres, puisqu'ils sont orientés vers l'existence sur la terre. « Effectivement », ajoute-t-il, « la première espèce est céleste, et la médiane, éthérienne »[211]. On peut admettre ainsi que les *ouranioi* sont les hôtes du feu.

---

206 *De myst.*, éd. Des Places, I, 8, p. 51.

207 Cf. A. J. Festugière, *Les « Mémoires pythagoriques » cités par Alexandre Polyhistor*, in *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, p. 371—435 (article paru en premier lieu dans *R. E. G.* 1945, LVIII), et P. Boyancé, *Note sur l'éther chez les Pythagoriciens, Platon et Aristote*, dans *R. E. G.*, 1967, LXXX, p. 202—209.

208 *Epinomis*, 984 b, 4 — La première mention est en 981 c : feu, eau, air, terre, éther.

209 *Timée*, 58 d.

210 Fest., op. cit., p. 395—396.

211 C. C. A. M. 84; cf. C. C. A. 44, 1; K. 21, 13—14.

3. *La localisation des « Génies terrestres »*

Afin de mieux comprendre la localisation des corps lumineux dans l'éther par Hiéroclès, il faut nous souvenir de l'importante distinction qu'il a lui-même établie, quelques lignes plus loin, entre les dieux immortels « par la suppression de tout ce qu'il y a en nous de périssable et de mortel » et les dieux qui le sont par nature et par essence (*...φύσει, ...κατ'οὐσίαν*)[212], qu'il dénomme respectivement, vers la fin de son oeuvre, « les êtres éthériens stables » (*οἱ μόνιμοι αἰθέριοι*) et « les êtres éthériens sujets à descendre » (*οἱ μεταπίπτοντες αἰθέριοι*)[213]. A notre avis, répétons-le, les dieux du ciel, pour Hiéroclès, ne résident pas dans l'éther, mais dans un élément qui n'est pas précisé, et qui doit être le feu. Une phrase comme la suivante : « Voilà l'honneur que l'on doit aux êtres supérieurs, honneur qui, commençant par celui que l'on doit au démiurge, passant par celui qui est dû aux êtres intermédiaires, *célestes* et *éthériens*, aboutit à celui que l'on doit aux hommes bons[214] », établit une nette distinction entre le Démiurge, les habitants du ciel, c'est-à-dire les dieux, et ceux de l'éther, à savoir les génies; mais Hiéroclès ne nomme que l'éther comme élément[215].

Où ces « hommes bons » résident-ils? Platon mentionne à plusieurs reprises les Îles des Bienheureux, où l'homme « qui meurt après une vie tout entière juste et sainte ... séjourne à l'abri de tous maux, dans une félicité parfaite ... »[216]. Mais il faut surtout rappeler sa vision de la « terre supérieure », véritable paradis terrestre, dans le mythe du *Phédon* : ce qu'est l'air pour nous, en effet, l'éther l'est pour ses habitants[217]. Après Platon, les néo-platoniciens et les néo-pythagoriciens se sont livrés à de nombreuses « variations » sur l'Hadès et les Champs Elysées[218]. Il est cependant remarquable qu'Hiéroclès, lorsqu'il parle des Champs-Elysées ou des îles des Bienheureux, place ces lieux dans l'éther. L'homme qui se sera conformé à tous les interdits d'ordre alimentaire imposés par les Pythagoriciens s'habituera, dit-il, « à se retirer de ce lieu soumis à la génération et à la corruption et à se transporter dans les Champs-Elysées *et* dans le libre éther »[219]. Il affirme plus loin que le but

---

[212] C. C. A. 182, 9—15; C. C. A. M. 337; K. 120, 10—17.
[213] C. C. A. 183, 12—13; C. C. A. M. 339; K. 121, 4—6.
[214] C. C. A. 45, 11—13; C. C. A. M. 87; K. 22, 12—15.
[215] « Il faudra attendre l'*Epinomis* pour trouver une démonologie pensée dans une théorie des éléments et des vivants qui les habitent. Dans un long passage (984 d), une correspondance rigoureuse est établie entre les astres et le feu : les vivants de cet élément sont les dieux visibles. Les démons sont les habitants de l'air et de l'éther, les demi-dieux de l'eau, et les hommes de la terre, avec les animaux et les plantes. La zoogonie est donc complète ». (M. Détienne, *La notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien,* Liège, 1963, p. 165.)
[216] *Gorgias,* 523 b.
[217] *Phédon,* 111 a—b.
[218] Cf. F. Buffière, op. cit., p. 495 ss.
[219] C. C. A. 175, 13; C. C. A. M. 322; K. 116, 5—6.

de la philosophie et de l'art initiatique et sacré, c'est d'élever ceux qui ont suivi la discipline pythagoricienne « aux splendeurs de la lumière éthérée, et de les établir dans les Îles des Bienheureux »[220]. Dans les deux cas, un *καί* relie l'éther aux îles des Bienheureux d'une part, aux Champs-Elysées d'autre part; il semble que ces deux derniers lieux ne constituent qu'une portion restreinte de la région où règne le « libre éther ».

On peut avancer que pour Hiéroclès, qui se souvient du mythe du *Phédon,* et de toutes les variations de ses prédécesseurs sur le thème des îles Fortunées, les « êtres éthérés stables » qui, par nature et par essence sont immortels, sont seuls dignes de résider dans la lune, « terre éthérée »[221]; « les êtres éthérés sujets à descendre », les *καταχθόνιοι δαίμονες,* doivent se contenter de la région qui s'étend immédiatement sous la lune, région où l'éther domine encore, mais déjà troublée par l'influence de la terre et de la matière, d'où les âmes peuvent à nouveau tomber dans la génération et dans le devenir. Il semble bien aussi que les Champs-Elysées et les îles des Bienheureux qui, pour les Pythagoriciens, se trouvaient dans le soleil et dans la lune[222], aient été transportés, par Hiéroclès, immédiatement sous la lune. En effet, lorsqu'il nomme les Îles des Bienheureux, il les met en rapport avec les splendeurs de l'éther[223], et, d'une façon plus précise encore, il établit une relation étroite entre la plaine élyséenne et l'éther libre[224] comme nous l'avons dit plus haut. Or, l'éther libre est nettement localisé par Hiéroclès « immédiatement au-dessous de la lune ». Qu'est-ce à dire? sinon qu'Hiéroclès, une fois de plus, est en proie à deux impératifs difficilement conciliables : il respecte la tradition pythagoricienne la plus ancienne, qui plaçait les Îles Fortunées, avec les démons, dans la lune, d'une part et la stricte hiérarchie dans l'univers, d'autre part, qui ne pouvait admettre le séjour des *καταχθόνιοι δαίμονες* dans la lune, avec des êtres éthérés purs. Il a alors, avec habileté, sans insister sur les détails, opéré une séparation locale entre les « êtres éthérés stables » et les êtres éthérés sujets à descendre », et seule une lecture attentive du texte permet de conclure que les premiers habitent la lune, tandis que les seconds résident dans l'espace immédiatement sous la lune, dans l'éther libre, devenu l'équivalent, sans que cela soit explicitement affirmé, de la plaine élyséenne

---

[220] C. C. A. 181, 2—3; C. C. A. M. 334; K. 119, 10—12.

[221] Plutarque, dans le *De genio Socratis,* 591 c, affirme que « la lune est l'habitation des démons épichthoniens ». Il faut remarquer cependant, avec M. Détienne (op. cit., p. 162), que ces démons épichthoniens ne semblent pas différents de ceux d'Hésiode; s'ils sont ici-qualifiés de « lunaires », ils sont encore « terrestres » par leurs fonctions ». Ils sont les équivalents des *καταχθόνιοι δαίμονες* d'Hiéroclès.

[222] Cf. L. Rougier, *La relig. astr. des Pythagor.,* p. 229; cf. le chapitre : *Le purgatoire aérien,* p. 78—80.

[223] C. C. A. 181, 3; K. 119, 11.

[224] C. C. A. 175, 13—14; K. 116, 5.

et des Îles Fortunées[225]. Hiéroclès a tenté d'effectuer une localisation et un classement des êtres très stricts; il est entré dans des détails qui n'avaient pas retenu l'attention de ses devanciers, et il a dû innover, sans bouleverser la tradition dont il est largement tributaire. Il arrive cependant que son sujet déborde les cadres traditionnels, qu'il aurait voulu rigides.

Il faut peut-être admettre aussi que les *καταχθόνιοι δαίμονες*, êtres éthérés non stables, mais sujets à descendre, ne peuvent séjourner définitivement dans la région sublunaire, mais qu'ils doivent retourner sur la terre, et remonter dans le « libre éther » en un cycle sans fin[226]. Quoi qu'il en soit, Hiéroclès n'était pas le premier à avoir placé le séjour des âmes immédiatement sous la lune : Varron, qui se rattache à l'ancienne Académie par son maître, Antiochus d'Ascalon, « distingue ... l'air, l'éther, l'eau et la terre, et il connaît deux espèces d'âmes; les premières, immortelles, occupent l'air et l'éther; dans l'éther, ce sont les astres et les étoiles, dans l'air au-dessous de la lune, ce sont les démons. Il n'y a donc plus que des démons aériens, lesquels sont *hyposélènoi,* qualité qui n'est pas sans rapport avec celle d'une catégorie démonique de Xénocrate »[227]. Sextus Empiricus, médecin grec de la fin du II^e^siècle, ou du début du IIIe siècle après J. C., et philosophe sceptique, rapporte l'opinion que les âmes « après leur exil du soleil habitent la région sublunaire » (*τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον*) et que « là, à cause de la plus grande pureté de l'air, elles prennent tout le temps de séjourner »[228]. Sextus Empiricus parle, il est vrai, de l'air, et non pas de l'éther. Jean Pépin[229], qui attribuerait volontiers les idées contenues dans ce texte à Posidonios, représentant du moyen stoïcisme, alors que M. Détienne songerait « à quelque théorie proche, peu ou prou, de l'ancienne Académie », insiste sur la doctrine de la libération de l'âme exprimée dans ce passage de Sextus Empiricus, qui n'est pas sans parenté avec celle d'Hiéroclès : « Affranchies de leur corps, les âmes ne descendent pas dans l'Hadès, mais leur légèreté les emporte vers les lieux supérieurs, dans l'air pur qui jouxte la lune; là, elles demeurent, rendues à elles-mêmes, sans risque d'être dissoutes, devenues identiques aux démons »[230].

---

[225] Un passage du *De facie* de Plutarque (943 a—d), qui expose sur les âmes des idées proches de celles d'Hiéroclès, peut montrer comment ce dernier a pu faire entrer sans grand mal certaines traditions pythagoriciennes dans les cadres de l'ordre et de la hiérarchie des êtres qu'il avait adoptés.

[226] Cf. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* Paris, 1964, p. 435. (Cf. St. Augustin, *Serm.* 240, 4, 4, *P. L.,* 38, 1132; *Serm.* 241, 4, 4, 1135.) Voir Dodds, *Proclus, Elements of Theology,* p. 304, Prop. 206 — et W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes,* in *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin, 1966, p. 29, n. 53.

[227] M. Détienne, op. cit., p. 166—167. Voir J. Pépin, *Mythe et allégorie,* Paris, 1958, p. 317—320.

[228] Sextus Empiricus, *Πρὸς φυσικούς,* éd. R. G. Bury, London, 1960, III, p. 40—73.

[229] *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu,* Paris; 1971, p. 152.

[230] M. Détienne, op. cit., p. 159.

De même, dans un fragment de Porphyre recueilli par Stobée, nous lisons : « Par ailleurs Homère, veut nous faire deviner que les âmes de ceux qui ont pieusement vécu ont pour séjour après la mort les parages de la lune ... » (*τόπος ὁ περὶ τὴν σελήνην*)[231].

---

[231] Porphyre dans Stobée, *Eclog. physic.*, 49, 61. Voir F. Buffière, op. cit., p. 490. A propos de la patrie de l'âme, cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à St. Augustin,* Paris-Louvain, 1945, p. 376.

CHAPITRE VI

LA DIGNITÉ DU CORPS LUMINEUX

C'est à son corps lumineux, il convient de le rappeler, que l'âme humaine doit sa position inférieure, sous la lune, par rapport aux « êtres éthérés stables ». C'est dire l'importance que revêt ce corps : grâce à leur véhicule, à son plus ou moins grand degré de pureté par rapport à la matière, il s'établit une hiérarchie entre les âmes des « médians ». Toutes ces âmes sont égales entre elles, en définitive, mais les unes, celles des « Héros glorifiés », n'oublient jamais Dieu et ne peuvent jamais tomber dans la matière; on en déduit que leur corps lumineux (car tous les êtres célestes en ont un)[232] demeurent indéfectiblement purs et ne font pas obstacle au séjour illimité dans l'éther des âmes qu'ils enveloppent, tandis que les âmes humaines peuvent oublier Dieu et choisir librement de s'unir à un corps de chair. Leur corps lumineux entre alors directement en contact avec la matière, s'alourdit d'impuretés, entraîne l'âme dans sa chute et finit par lui supprimer toute vision de Dieu. Le véhicule éthéré est, somme toute, l'instrument de la descente et de la remontée de l'âme; on comprend la sollicitude que lui voue Hiéroclès, puisqu'il se préoccupe avant tout d'assurer aux hommes leur union avec la divinité, et que cette union dépend, dans la pratique, du degré de pureté du corps lumineux.

Le caractère « médian » de l'âme humaine et, plus exactement, de son corps lumineux, est d'ailleurs mis en relief par l'Alexandrin. L'âme humaine une fois remontée vers Dieu, parce qu'elle a pu éprouver le désir de la matière et mourir à Dieu, ne peut pas résider dans le même lieu que les dieux au corps lumineux immuable. Elle est, d'autre part, supérieure aux corps périssables, parce qu'elle est immortelle, et qu'elle possède un corps lumineux, d'une nature plus élevée que celle du corps de chair, bien qu'il soit apte à s'unir à ce dernier et à subir son emprise si l'âme y consent. Le corps lumineux est donc l'être médian par excellence, et il n'est pas étonnant que les néo-platoniciens, et Hiéroclès en particulier, en même temps que Proclos, lui aient accordé une place exceptionnelle dans leur théorie de la Médiété. Un tel corps, une fois qu'il est purifié, ne peut résider que dans « l'éther libre » qui s'étend sous la lune, comme nous l'avons vu. Hiéroclès définit l'éther comme un corps « immatériel » *(aülon)* et « éternel » *(aïdion)*. Puisqu'il y a nécessairement affinité entre le lieu et le corps qui l'habite, nous pouvons affirmer que, pour l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or,* le corps lumineux est composé d'éther, bien que, curieusement, il ne l'appelle jamais *aithérion*

---

232 Cf. C. C. A. 164. 1—4; K. 110, 22 à 111, 1—3.

sôma[233]; mais il parle d'« êtres éthérés affermis » et d'« êtres éthérés sujets à descendre »[234]. La dénomination d'*aithérion sôma* paraît avoir été réservée par Hiéroclès aux « êtres éthérés stables », lorsqu'il affirme qu'« il faut nous efforcer de purifier le corps lumineux et de le dégager de ce qui est matériel, afin qu'il puisse supporter de s'unir aux corps éthérés », c'est-à-dire aux âmes qui habitent dans la lune et dans les astres[235].

Le corps lumineux, une fois séparé du corps de chair, jouira donc pleinement de l'immatérialité et de l'éternité. En effet, il doit « se séparer effectivement de la matière et il pourra alors s'envoler vers l'éther, lieu de sa primitive félicité »[236]. Nous constatons, une fois de plus, qu'Hiéroclès parle du corps lumineux comme il parlerait de l'âme tout entière, car c'est sur lui que l'homme peut le plus facilement agir par des moyens matériels comme l'abstinence de certains mets, qui, en purifiant d'abord le corps charnel, purifient par conséquent le corps immatériel directement en contact avec le premier. Du point de vue pratique, il est plus accessible à l'homme que l'âme elle-même. Que le corps lumineux soit une substance immatérielle, l'insistance d'Hiéroclès lorsqu'il parle de l'« éther libre », lieu de séjour du corps lumineux après sa purification, suffirait à le prouver : « éther, comme un corps immatériel et éternel, *libre,* comme pour des passions venant de la matière »[237]. Nous rencontrons ici l'expression *aülon sôma,* corps immatériel, à propos de l'éther, expression qui fait penser à l'éther aristotélicien, à la « quinte essence ». P. Moraux a parfaitement noté[238] le caractère de « matière immatérielle » de la cinquième essence, située entre le sensible et l'intelligible, qu'elle doit relier entre eux.

Si l'éther et le corps lumineux sont immatériels, ils sont aussi éternels, et non pas seulement immortels, d'après Hiéroclès. Ainsi, après avoir démontré que Dieu n'est aucunement responsable de nos maux, il en tire « une raison solide pour confirmer l'éternité de l'âme[239]; il assure, quelques lignes plus loin, que « notre âme prévaut sur la naissance et sur la mort[240]; qu'elle est d'une autre essence que celle du corps mortel, et qu'elle est par elle-même éternelle » (*αὐτὴν καθ'ἑαυτήν οὖσαν ἀΐδιον*). L'âme éthérée[241] et le corps lumineux qui achève sa forme, débordent donc, par essence, le temps auquel les

[233] Cf. en revanche, Proclos, p. ex. *in Tim.*, Diehl, III, 135, 19—20.
[234] C. C. A. 183, 11—13; C. C. A. M. 339; K. 121, 4—6.
[235] C. C. A. 177, 6—8; C. C. A. M. 327; K. 117, 8—10. Cf. *Timée*, 42 b.
[236] C. C. A. 170, 2—6; C. C. A. M. 312; K. 113, 8—13.
[237] C. C. A. 182, 5—6; K. 120, 7—8; cf. C. C. A. 177, 6—8 et 181, 1—3; K. 117, 8—10; 119, 9—12.
[238] P. Moraux, s.v. *Quinta essentia,* in *R. E.* t. 24, col. 1173 et 1249.
[239] C. C. A. 85, 4; K. 55, 1—2.
[240] C. C. A. 85, 11—13; K. 55, 9—11.
[241] Sur l'âme, substance éthérée, dans la tradition aristotélicienne, cf. J. Pépin, *Théologie cosmique* ... p. 226 ss.; chez Platon déjà dans le *Timée,* cf. J. Pépin, *Idées grecques*..., p. 358.

corps matériels sont soumis; ils échappent à la génération et à la corruption. Cependant, nous lisons dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* que le Démiurge a créé séparément toutes les âmes humaines[242]; les âmes auraient donc eu un commencement et, de ce fait, ne seraient pas éternelles mais seulement immortelles? Il faut alors s'entendre sur le sens du mot « éternel », et ne pas confondre l'éternité du Démiurge, par exemple, avec celle du monde et de certains êtres qu'il a créés. Le Démiurge est éternel *(aïdion),* c'est-à-dire qu'il est soustrait au devenir et au temps; il « est », tandis que, d'après le *Timée,* on pourrait conclure « qu'il fut un temps où le monde n'existait pas. Or, Platon a pris soin expressément de rendre impossible cette interprétation de sa cosmologie, car le temps est né avec le ciel (c'est-à-dire avec le monde) et en demeurera solidaire. Donc, de tout temps, le monde a été, est et sera »[243]. *Les néo-platoniciens se sont élevés contre la génération temporelle du monde; ils ont opté pour une « production de toute éternité »[244]; l'antériorité du créateur n'est pas temporelle.*

Cependant, pour Boëce (Ve—VIe siècles), « l'éternité implique non seulement une vie sans commencement ni fin, mais aussi la capacité d'embrasser la totalité de cette vie dans un acte unique, sans oubli du passé ni ignorance de l'avenir; elle ne peut donc convenir qu'à Dieu; le monde s'étend lui aussi sur une durée infinie, mais il ne peut la saisir dans l'instant, il est soumis au déroulement temporel; l'adjectif qui lui convient est donc *perpetuus.* Cette distinction n'est pas nouvelle, elle est déjà chez Proclos, qui établit une différence entre l'éternité du paradigme, *τὸ αἰώνιον*, et l'infinie durée du monde, *τὸ ἀεὶ τὸ χρονικόν*; elle a été transmise à Boëce par l'intermédiaire d'Ammonius d'Alexandrie, comme l'a démontré P. Courcelle... »[245].

L'âme humaine, affirme Hiéroclès, a l'être de toute éternité, et ne doit pas périr un jour; ... et « il n'est pas possible que ce qui dure toujours soit né depuis un certain temps ». *Nous constatons avec quelle insistance Hiéroclès nous assure que l'âme préexiste au corps de chair, et préexistait « de tout temps »* (...*πρὸ τούτου ἦν τὸν ἅπαντα χρόνον*)[246]. Ainsi, l'âme humaine est créée par la volonté du Démiurge; elle n'« est » pas, comme le Démiurge, mais tenant de lui son être, comme d'ailleurs tous les dieux subalternes[247], dans l'infini de sa durée, qu'elle ne peut embrasser dans l'instant, elle est soumise au déroulement temporel. Comme le notait déjà Plotin, « le temps se produit dans l'âme, quand l'âme s'écarte de l'intelligence; il serait détruit et ferait

---

242 C. C. A. 82, 8—10; K. 52, 26—28.

243 J. Pépin, *Théologie cosmique* ... p. 85—86.

244 Ibid., p. 86—89. Cf. Julien, *Sur Hélios-Roi,* éd. Lacombrade, Paris, 1964, b—c.

245 J. Pépin, *Théologie* ... p. 89; cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore,* Paris, 1943; p. 295—298.

246 C. C. A. 85, 13—19 à 86, 1; C. C. A. M. 166—167; K. 55, 11—18.

247 *Timée,* 41 a.

place à l'éternité, si l'âme s'unissait à l'intelligible »[248]. De cette façon, le temps est incorporé, pour ainsi dire, à l'éternité; souvenons-nous que, pour le *Timée,* l'auteur du Monde « s'est préoccupé de fabriquer une certaine imitation mobile de l'éternité, et, tout en organisant le Ciel, il a fait, de l'éternité immobile et une, cette image éternelle qui progresse suivant la loi des Nombres, cette chose que nous appelons le Temps »[249].

« De ce fait », conclut Hiéroclès, « l'âme humaine se trouve être un des ouvrages éternels du Dieu démiurge et c'est de là que provient sa participation à la ressemblance divine »[250]. L'âme, et son corps lumineux, imitent donc, selon leur pouvoir, le Démiurge grâce à l'éternité qui leur est propre; ils ne peuvent pas jouir exactement de la même éternité, puisqu'ils ont été créés par lui. Nous sommes trop habitués, sous l'influence du christianisme, qui n'admet pas la préexistence des âmes, à considérer ces mêmes âmes comme seulement immortelles. Quand on parle d'elles en se référant aux platoniciens et aux néo-platoniciens, c'est bien plutôt à l'éternité des âmes qu'il faut penser. L'homme, c'est-à-dire son âme, n'est en aucune manière d'ici-bas, et Hiéroclès ne cesse de l'exhorter « à se retirer de ce lieu soumis à la génération et à la corruption et à se transporter dans les Champs-Elysées et dans le libre éther »[251], c'est-à-dire pur des accidents subis à cause de la matière[252]. Dans ce lieu éthéré, le corps lumineux retrouvera sa primitive félicité *(eudaimonia),* car cette félicité consistait, précisément, à résider en ce lieu[253].

---

[248] Plotin, *Ennéades,* éd. E. Brehier, Paris, III; 1963, 7, *Notice,* p. 126.

[249] *Timée,* 37 d. A propos de la différence entre l'éternité du démiurge et celle de l'âme, qui n'est qu'une durée qui toujours se prolonge, cf. Damascius, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes,* trad. Chaignet, t. I, Paris, 1898, § 150, p. 185. (Texte grec, éd. Ruelle, Paris, 1889, t. II, § 150, p. 32.)

[250] C. C. A. 86, 1—3; C. C. A. M. 166—167; K. 55, 19—21.

[251] C. C. A. 175, 12—14; C. C. A. M. 322; K. 116, 3—6.

[252] C. C. A. 182, 6; K. 120, 7—8.

[253] C. C. A. 170, 5—6; C. C. A. M. 312; K. 113, 11—13. Sur le sens d'*eudaimôn, eudaimonia* chez les anciens pythagoriciens, cf. M. Détienne, op. cit., p. 62 ss. *Eudaimôn*= « qui a un bon démon ». Cf. aussi le *Timée* de Platon, 90 b—c.

CHAPITRE VII

DIFFICULTÉS PARTICULIÈRES RENCONTRÉES PAR HIÉROCLÈS DANS LA DOCTRINE DU CORPS LUMINEUX « selon PLATON »

La félicité parfaite de l'âme — Platon l'avait enseigné dans le *Timée* — consiste à revenir dans « l'astre qui lui est affecté » et à y mener « une vie heureuse et semblable à celle de cet astre »[254]. On rencontre deux fois dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* une allusion au *synnomon astron.* Il s'agit, dans la première, de distinguer la providence qui s'exerce sur l'*alogos zôè* de celle qui opère sur l'homme[255], car aucun animal « n'est d'une nature à remonter à l'astre qui lui est apparenté », ce qui est le propre de l'homme; et dans la seconde, de l'homme qui, une fois affranchi de son corps matériel, retrouve son premier état et atteint l'astre qui lui est assigné[256].

Le thème du *synnomon astron* pose un problème, chez Hiéroclès. Nous venons de voir, en effet, que, d'après cet auteur, les corps lumineux et les âmes des hommes purifiés des souillures de la matière séjournent dans l'éther situé immédiatement au-dessous de la lune; or, Hiéroclès, s'appuyant sur l'autorité de Platon, prétend aussi que les âmes des hommes qui ont bien vécu rejoignent les astres dont elles sont issues. Cependant, les astres ne sont pas situés dans la région sublunaire, mais supralunaire. Prenons garde toutefois que, des deux textes d'Hiéroclès, l'un est cité — avec quelques arrangements — directement du *Timée* : « Quant à la montée de l'âme, voici ce que nous dit Platon ... »; que l'autre subit très fortement l'influence de ce même ouvrage[257] : Hiéroclès y dénie, en effet, à l'animal, le privilège de « vivre sur terre comme une plante céleste », expression empruntée au *Timée.*[258]

Nous constatons à nouveau qu'Hiéroclès éprouve des difficultés pour adapter ses idées à la tradition léguée par son maître. D'une part, le retour des âmes dans les astres où elles avaient été semées par le démiurge était fortement implanté dans la tradition pythagoricienne, platonicienne et néo-platonicienne; un commentaire traitant du sort des âmes humaines selon la doctrine de Pythagore ne pouvait pas n'y point faire allusion; mais d'autre part, Hiéroclès avait en tête un classement précis des âmes après leur remontée dans

[254] *Timée,* 42 b.
[255] C. C. A. 83, 2—3; C. C. A. M. 161—162; K. 53, 11.
[256] C. C. A. 144, 4; C. C. A. M. 273; K. 99, 2.
[257] C. C. A. 143, 11—14 à 144, 1; K. 98, 20—24.
[258] C. C. A. 83, 2; K. 53, 10—11. *Timée,* 90 a.

leur patrie d'origine, et les indications générales de Platon ne pouvaient le satisfaire. Platon ne dit-il pas, d'ailleurs, que le démiurge « sema les âmes les unes sur la Terre, d'autres sur la Lune, d'autres dans chacun des instruments du Temps »[259], et imagine-t-on Hiéroclès faisant retourner certaines âmes des hommes de bien sur la terre, en guise de récompense? Certaines modifications de la pensée du Maître s'imposaient donc, et son enseignement avait d'ailleurs été assez souple pour s'accommoder de quelques transformations. Nous savons qu'Hiéroclès était expert en la matière et qu'il souhaitait, d'autre part, concilier entre elles les doctrines de Platon, d'Aristote et de leurs disciples, ce qui n'était pas un mince travail! Que certains points de ces divers enseignements soient mal raccordés les uns aux autres, ne constituerait rien d'étonnant.

Quoi qu'il en soit, après s'être acquitté de sa dette obligatoire envers Platon, en rappelant la croyance au retour de l'âme dans le *synnomon astron,* Hiéroclès, qui devait loger dans l'éther des êtres éthériens stables et les *καταχθόνιοι δαίμονες*, et qui ne pouvait les localiser exactement au même endroit à cause de l'infériorité des seconds par rapport aux premiers — infériorité sur laquelle, pour respecter la hiérarchie des êtres, il avait longuement insisté — profita sans doute de la notion assez vague des Îles des Bienheureux et de la Plaine Elyséenne pour placer les uns, implicitement, dans la lune, terre éthérée, et les autres, explicitement, sous la lune. Il se garde bien, naturellement, d'attirer l'attention sur les difficultés soulevées par une telle localisation, et peut-être ne s'est-il pas toujours rendu pleinement compte de ces difficultés, bien qu'il nous soit toujours apparu, jusqu'à présent, conscient des libertés qu'il pouvait prendre, ou non, avec l'enseignement de ses prédécesseurs.

Comme Hiéroclès place les âmes méritantes, après la mort, dans leur *synnomon astron,* il est naturel que, pour tenter d'expliquer la composition de l'« essence raisonnable », et celle de l'âme humaine, il développe une comparaison entre cette essence et celle des astres : de même que la *logikè ousia* « a reçu de l'organisateur du monde, pour arriver à l'être, un corps approprié à sa nature » *(symphyés sôma),* « de sorte qu'elle ne peut exister ni en tant que corps, ni sans corps; mais bien qu'étant elle-même incorporelle, sa forme dans son ensemble s'achève dans un corps »; de même « pour les astres, ils sont essence incorporelle dans leur élément le plus haut, et substance corporelle dans leur partie la plus basse ». « ... Il en va de même pour tous les êtres raisonnables qui viennent à la suite, les *Héros* et les hommes ... et chaque homme ... est une âme raisonnable avec un corps immortel conforme à sa

---

[259] *Timée,* 42 d.

nature[260]. Les âmes humaines sont donc constituées sur le modèle des dieux astres : elles sont incorporelles, mais corporelles cependant dans leur partie la plus base ».

Il y a là, à première vue, une difficulté, levée par J. Daniélou[261]. Il a remarqué, après H. Merki[262] que l'anthropologie de Grégoire de Nysse se rapproche de celle d'Hiéroclès : pour le philosophe chrétien, « le terme *ἀσώματος* » (appliqué aux anges) « ne désigne pas l'absence de tout corps ... Mais il signifie l'absence du type de corporéité qui est celui des corps terrestres, caractérisés par leur pesanteur »[263]. Après avoir souligné la ressemblance étroite qui existe entre l'homme tel que le conçoit l'auteur chrétien d'une part, et le philosophe païen d'autre part, il conclut : « Le point le plus important est la distinction commune à Grégoire et à Hiéroclès, de la corporéité (*σωματικός*) et de la matérialité, (*ὑλικός*) ... *Hiéroclès oppose radicalement esprit et matière.* Et Grégoire de Nysse, bien que son vocabulaire soit moins précis, indique bien que pour lui le mot *ἀσώματος* appliqué aux anges ne signifie pas l'absence de tout corps, mais l'absence de corps matériel (*ὑλικός*), au sens où matériel désigne une espèce de corps »[264]. *Ainsi, le corps lumineux, ou corps éthéré, est en contact avec la matière, mais n'est pas matériel; c'est un corps immatériel (ἄϋλον), connaturel à l'âme (συμφυές) et qui* achève sa forme (*εἶδος*)[265]. La précédente remarque nous aide à comprendre l'appellation de « char somatique » appliquée une fois[266], par Hiéroclès, au véhicule de l'âme. Il s'agit bien ici du corps lumineux, et non pas du corps de chair, car il est question de la splendeur de ce char, dont il faut prendre soin et, un peu plus loin, de la sollicitude que réclame le corps lumineux de la part de notre raison[267] pour égaler la pureté de notre âme. Ce char, malgré son épithète de *sômatikon,* n'est point charnel ni matériel. Il achève la forme de l'âme dans son ensemble, selon l'expression d'Hiéroclès; comme il achève sa forme, il la met en contact avec la matière — c'est là son rôle de *méthorion* —[268], vers laquelle il l'entraîne

[260] C. C. A. 164, 5—9 à 165, 1—8; C. C. A. M. 304—306; K. 110, 22 à 111, 13.

[261] J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'école d'Athènes,* in *R. E. G.,* LXXX, 1967, p. 395—401.

[262] H. Merki, *'Ομοίωσις Θεῷ, von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* Fribourg, 1952, p. 26—32.

[263] J. Daniélou, op. cit., p. 396.

[264] Ibid., p. 397.

[265] Cf. Platon, *Phèdre,* 251 b.

[266] C. C. A. 173, 11; C. C. A. M. 318; K. 115, 4.

[267] C. C. A. 173, 14—15; C. C. A. M. 318; K. 115, 7—8.

[268] Cf. sur ce mot, IIIe partie, p. 171—172.

ou dont il l'éloigne, puisqu'il est son véhicule; mais, par nature, il n'est pas matériel, il est spirituel[269].

---

[269] Ce point est fort controversé. Nous pensons, avec J. Daniélou, qu'« Hiéroclès oppose radicalement esprit et matière » (cf. plus haut note 261). Les lignes suivantes, à la fin de l'ouvrage de G. Verbeke : *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St Augustin,* Paris-Louvain, 1945, « Quant à la philosophie du néoplatonisme, elle n'entre pas en ligne de compte pour expliquer la spiritualisation du pneuma : en effet, bien que cette pensée soit très spiritualiste, la pneumatologie ne s'y élève guère au-dessus du niveau du matérialisme stoïcien... » (p. 540) nous paraissent beaucoup trop catégoriques : *Hiéroclès* — pour ne citer que lui — *parle souvent du corps spirituel en des termes qui conviendraient à l'âme elle-même.* G. Verbeke a été sensible au côté *pneuma* du corps lumineux, puisqu'il étudiait l'évolution de la notion de *pneuma,* au détriment du côté *ochèma* de ce même corps, davantage platonicien et spirituel. L'adjectif *aülos* apparaît d'ailleurs plusieurs fois dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* pour qualifier le corps de l'âme; p. ex. en C. C. A. 177, 7—8; C. C. A. M. 327; K. 117, 8—10.

II. L'INFLUENCE PARTICULIÈRE d'ARISTOTE ET DES STOÏCIENS SUR LE PNEUMA d'HIÉROCLÈS

Le caractère immatériel du char de l'âme apparaît dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* lorsque l'influence de Platon est prépondérante; mais la notion de corps de l'âme est fort complexe, et Aristote, ainsi que les Stoïciens, ont fourni des éléments aux néo-platoniciens, et à Hiéroclès en particulier, pour son élaboration, éléments qu'il a été peut-être difficile parfois d'accorder avec ceux de la tradition platonicienne. C'est ainsi que les médecins de l'école sicilienne et de l'école de Cos[270], Aristote, les Stoïciens enfin, avaient utilisé la notion de *pneuma,* reprise par les néo-platoniciens, notion qui pouvait prendre, suivant les écoles, des aspects différents.

1. *Les difficultés causées par Aristote*

Le rôle du *pneuma* comme dispensateur de vie avait été mis en relief par Aristote qui attribuait ce souffle à tous les êtres vivants. Dans la *Génération des animaux,* nous lisons en effet : « Donc la nature propre de toute espèce d'âme semble participer à un corps qui diffère de ce qu'on appelle les éléments et qui est plus divin qu'eux. Mais de même que les facultés de l'âme se distinguent les unes des autres par une valeur plus ou moins grande, de même aussi la nature de ces corps est différente. Il y a toujours dans le sperme ce qui rend les semences fécondes, c'est-à-dire ce qu'on appelle la chaleur. Or cette chaleur n'est ni du feu ni une substance de ce genre, mais le gaz emmagasiné dans le sperme et dans l'écumeux » (*ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα*), « et la nature inhérente à ce gaz et qui est analogue à l'élément astral » (*ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ*)[271]. A. J. Festugière a particulièrement souligné ce rôle de « source de vie » joué par l'élément astral : « Enfin, cet éther aristotélicien est une chaleur, un *θερμόν*, au témoignage de Cicéron qui le nomme *caeli ardor* ... L'éther ... est ... , pour Aristote, l'élément le plus capable d'engendrer des êtres vivants, et il n'est tel que parce qu'il est principe de chaleur, donc de vie »[272]. Il est aussi hors de doute que les Stoïciens ont participé à la formation du *pneuma phantastikon*[273], familier à Porphyre et à Synésios de Cyrène[274] car ils ont admis

[270] Cf. A. J. Festugière, *Les Mémoires Pythagoriques* ... p. 413 ss.

[271] Aristote, *De la génération des animaux,* éd. P. Louis, Paris, 1961, 736 b, 27 ss.

[272] A. J. Festugière, op. cit., p. 400, cf. Cicéron, *De natura deorum* I, 13, 33; II, 15, 42. Cf. aussi : J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens,* Hildesheim, 1965, p. 137 ss.

[273] Cf. p. ex., à propos de Zénon, Max Pohlenz, *Die Stoa,* 1948, Göttingen, t. I, p. 55.

[274] Cf. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien,* Paris, 1951, p. 166—167.

« avec la tradition médicale que l'âme humaine est un *pneuma* contenant de la chaleur, que c'est grâce à lui que nous respirons et par lui que nous sommes mus, qu'il est naturellement uni à notre corps et répandu sans solution de continuité dans toute son étendue, *qu'il s'exprime dans les fonctions mentales, sensorielles, dans l'élocution et l'activité génésique* »[275].

En conséquence, lorsqu'Hiéroclès enseigne que « c'est en ce corps » (le corps mortel) « qu'habite le corps lumineux qui insuffle la vie au corps inanimé » (*προσπνέον τῷ ἀψύχῳ σώματι ζώην*) « et maintient l'harmonie de sa composition »; que ce « corps immatériel, en effet, est une sorte de vie » (*Ζωὴ γάρ τις*); que ce même *pneuma* « engendre la vie qui est dans la matière », et que « cette vie rend complète et parfaite l'animalité périssable »,[276] il paraît bien suivre la tradition aristotélicienne, car le corps lumineux dont il nous parle insuffle la vie au corps inanimé. Cependant, Hiéroclès ne fait pas allusion au chaud qui est, pour Aristote, inséparable du *pneuma* porteur de vie. D'autre part, enseigne G. Verbeke[277] : « Le pneuma est également considéré par les stoïciens comme le principe de la vie. L'âme elle-même est conçue par eux comme un souffle chaud qui pénètre l'organisme et dont les courants pneumatiques sont à l'origine de toutes les fonctions vitales : en effet, le principe de la vie est appelé par eux un *πνεῦμά πως ἔχον*, c'est-à-dire une manière d'être du pneuma ». Le passage d'Hiéroclès, qui s'appuie donc sur une solide tradition, témoigne de l'importance extrême accordée au corps lumineux dans l'anthropologie du *Commentaire sur les Vers d'Or.* Nous considérons plutôt ce corps par rapport à son rôle de véhicule de l'âme, hérité indirectement de Platon, *mais son utilité est aussi grande envers le corps matériel, car il insuffle la vie au corps inanimé.*

Toutefois, il semble que l'assimilation entre l'*augoeidés,* le *pneuma* et la *zoè* se heurte à des difficultés. Que l'auteur emploie, par exemple, indifféremment, les mots *okhèma* ou *augoeidés* pour *pneuma,* et réciproquement, alors que tous ces mots étaient primitivement porteurs de sens bien précis qui, au fil des siècles, avaient pu s'estomper au point de se confondre parfois, ne pouvait que nuire à la clarté de l'exposé. D'autre part, Hiéroclès nous assure que le « corps immatériel », qui n'est autre que le corps lumineux ou *pneuma,* « est une sorte de vie » et que cette vie, une fois dans le corps de chair, engendre « la vie qui est dans la matière » (*ζωῆς ἐνύλου γεννητικόν*)[278]. Cette vie — ou *pneuma* — est distincte du corps matériel; elle lui vient de l'extérieur;

---

[275] J. Moreau, op. cit., p. 165 (c'est nous qui soulignons).

[276] C. C. A. 166, 7—10 à 167, 1; C. C. A. M. 310; K. 112, 10—14. Cf. C. C. A. 170, 4; K. 113, 10.

[277] G. Verbeke, op. cit., p. 354.

[278] Pour Platon, l'âme est principe de vie; cf., p. ex. : *Phédon,* 105 c. Cf. *Phèdre,* 245 c—246 a: « l'âme est ce qui se meut soi-même et principe du mouvement de tout ce qui est mû», *Timée,* 41 e; 42 e; *Lois,* X, 895 e ss.

il la reçoit, il ne l'a pas naturellement; à plus forte raison n'est-il pas la vie. Lorsque plus loin, en effet, Hiéroclès affirme que « purifications initiatiques et disciplines sacrées sont ... aptes à purifier et à rendre parfait le char spirituel de l'âme raisonnable, à le séparer de la non-vie de la matière », il associe la non-vie à la matière[279]. Que ce *pneuma*-vie soit présent à l'intérieur de tous les êtres vivants, raisonnables ou non, telle est la doctrine d'Aristote, comme nous l'avons vu, reprise, non sans modifications, par les Stoïciens qui en ont fait une des formes du Dieu-vie, une sorte de fluide qui se répand à travers la totalité du monde[280]. Cet enseignement sera repris et approfondi durant les siècles suivants. Songeons — pour ne parler que d'un auteur à peu près contemporain d'Hiéroclès — à la notion de *φαντασία* d'après Synésios de Cyrène dans son *Traité des songes* : « On peut la considérer comme une forme de vie inférieure, douée d'une originalité propre. A ce titre, elle possède des organes sensoriels indépendants, d'une portée plus grande que les sens physiques ... Elle est, en quelque manière, le sens des sens. Désignée par les termes de *πνεῦμα φανταστικόν*... cette faculté éminente participe à la fois de l'esprit et de la matière, en sa qualité de « premier corps de l'âme »; ... Bref, le ⟨*πνεῦμα φανταστικόν*⟩ sert d'intermédiaire entre l'irrationnel et le rationnel, l'incorporel et le corporel, constituant leur frontière commune »[281].

D'après Hiéroclès, la philosophie initiatique, « par l'art des rites sacrés, nous délivre des illusions provenant de la matière »[282]. Une telle expression rappelle Synésios et, à travers lui, Porphyre. Le « corps astral — suivant la doctrine de Porphyre — paraît se rattacher en nous à l'imagination ou, si l'on veut, à l'âme imaginative, appelée expressément « pneumatique ou spirituelle » dans nos fragments du *De regressu* »[283]. Pour Synésios, « à proprement parler, c'est donc ce *πνεῦμα* qui entend et qui voit. Tous les sens aboutissent à lui, comme au centre de la circonférence les rayons ». Il peut donc être « victime de ces illusions dont nos sens proprement dits sont coutumiers »[284]. Hiéroclès, en disant que « l'art des rites sacrés nous délivre des illusions provenant de la matière », fait bien allusion à la purification du corps lumineux, car souvent, ailleurs, il insiste sur l'efficacité de ces rites « plus corporels » (*σωματικωτέρα ... αὕτη ἡ κάθαρσις*) pour délivrer le corps psy-

[279] C. C. A. 176, 12 à 177, 1—2; C. C. A. M. 326; K. 117, 2—4. Nous conservons *ἀζωίας* à la place d'*ἀλογίας*. Cf. la longue note de Mullach, C. C. A. 177, n. 2. F. W. Koehler, *Hieroclis in aureum pythagoreorum carmen commentarius,* Stuttgart, 1974, p. 117, a fait de même.

[280] J. Moreau, op. cit., p. 165—166.

[281] C. Lacombrade, op. cit., p. 153—155 passim.

[282] C. C. A. 178, 19—20; C. C. A. M. 329; K. 118, 8—9.

[283] J. Bidez, *Vie de Porphyre,* Gand, 1913, p. 89. Cf. St. Augustin, *Cité de Dieu,* éd. J. Perret, Paris, 1960, X, 9, p. 404.

[284] C. Lacombrade, op. cit., p. 154.

chique de ses souillures matérielles[285], mais il reste discret sur les propriétés matérielles du corps lumineux puisque, pour lui, ce corps appartient plutôt au monde spirituel. L'expression « *τὰς ὑλικὰς φαντασίας* » semble nous rappeler, cependant, que le corps lumineux d'Hiéroclès joue, comme celui de Synésios, le rôle de « sens des sens » et qu'il peut être affecté par des impressions matérielles, car il est en contact avec la matière; mais c'est la seule expression de ce genre contenue dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.*

La tradition nous est donc apparue constante : tant chez Aristote et chez les Stoïciens que chez un néo-platonicien des derniers temps de l'hellénisme comme Synésios de Cyrène, le *pneuma* pénètre aussi bien les êtres supérieurs que les hommes et les animaux. Mais quelle est la place assignée au *pneuma* dans la hiérarchie des êtres vivants auxquels il a été largement départi? « Elle dépend, de toute évidence », par exemple chez Synésios, « du degré d'esprit et de matière qu'ils rassemblent. Chez la bête brute il fait fonction de raison ... Chez l'homme il constitue ... l'élément normal de la vie psychique, où il se trouve associé à l'intelligence »[286].

Si, après cet examen rétrospectif de la doctrine du *pneuma,* nous revenons au texte initial d'Hiéroclès, nous constatons que cet auteur attribue à l'*augoeidés* le rôle de *pneuma* aristotélicien aussi bien que stoïcien, puisqu'il « insuffle la vie au corps inanimé », qu'il « engendre la vie qui est dans la matière »; cette dernière étant « la vie irraisonnable » qui « rend complète et parfaite l'animalité périssable »[287]. *Ceci est valable pour l'homme, en tant que corps de chair, et, avec lui, pour tous les animaux, notre corps mortel possédant une âme irrationnelle, tout comme les êtres privés de raison, qui paraît faire double emploi avec le pneuma ou se confondre avec lui.* Commentant ce passage d'Hiéroclès en ce sens, G. Verbeke a écrit en effet : « Cette enveloppe matérielle de l'âme » *(le pneuma)* « se trouve chez l'homme à l'intérieur du corps terrestre : elle n'est d'ailleurs pas un lien inerte, mais elle est le principe de notre vie organique et du développement harmonieux de notre corps. On peut donc la considérer comme une espèce d'âme inférieure, qui est à l'origine du fonctionnement normal de notre vie physiologique et sensitive. C'est en somme le *pneuma* des sciences médicales, mais repris dans une anthropologies spiritualiste »[288]. Le *pneuma* et l'âme irrationnelle ne sont-ils donc qu'une seule et même réalité, chez Hiéroclès? Remarquons tout d'abord que l'assertion de G. Verbeke présente une certaine ambiguïté : « On *peut* donc la considérer

---

[285] C. C. A. 170, 2; C. C. A. M. 312; K. 113, 8. — Cf. C. C. A. 176, 10—12 à 177, 1—5; C. C. A. M. 326; K. 116, 26—27 à 117, 6. A propos de ce dernier passage, cf. Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 121.

[286] C. Lacombrade, op. cit., p. 154—155.

[287] C. C. A. M. 310; cf. C. C. A. 167, 2—4; K. 112, 15—17.

[288] G. Verbeke, op. cit., p. 369.

comme une *espèce* d'âme inférieure », dit-il, en parlant de l'enveloppe matérielle de l'âme (qu'Hiéroclès, par parenthèse, qualifie, lui, d'*aülon*!), semblant admettre que, à côté de l'âme irrationnelle en existe une autre, d'une autre espèce, le *pneuma*. Et puis, souvenons-nous du rôle du char de l'âme (ou corps lumineux) : permettre à la partie raisonnable et immortelle de l'âme humaine de réaliser son désir de descendre dans la matière ou de remonter vers la divinité dont elle est issue. Or, comment le *pneuma,* s'il est totalement assimilé à l'*okhèma* ou à l'*augoeidés,* pourrait-il, à la fois, animer le corps de chair, c'est-à-dire jouer le rôle de l'âme irrationnelle, même chez les animaux, et servir de véhicule à l'âme rationnelle de l'homme? Il y aurait là une atteinte à l'ordre et à la dignité des êtres qui surprendrait de la part d'Hiéroclès.

Il faut bien voir ici, comme Dodds l'a exposé[289], « qu'il existait deux traditions distinctes au sujet du corps astral : l'une le représentait comme rattaché pour toujours à l'âme[290] — elle fut suivie notamment par Jamblique et par Hiéroclès — « l'autre, comme acquis durant la descente de l'âme, et abandonné lors de sa remontée (Plotin, Porphyre et les *Oracles Chaldéens*) »[291]. Il en résulte que pour Porphyre, le « *πνεῦμα* est étroitement lié à l'âme irrationnelle » et qu' « il peut être éventuellement dissous dans l'*οὐρανός* avec l'âme irrationnelle »[292], tandis que pour Jamblique, l'âme raisonnable, l'âme irrationnelle et le corps lumineux sont tous trois immortels[293]. Pour Hiéroclès, cependant, qui « sépare radicalement l'esprit de la matière », le corps lumineux, immatériel, est par conséquent immortel, comme la partie supérieure de l'âme. L'âme irrationnelle, en revanche, à laquelle il fait clairement allusion lorsqu'il parle de « l'animalité périssable, composée de *vie irraisonnable* et d'un corps mortel »[294], bien qu'il ne l'affirme nulle part expressément, ne peut être que mortelle, comme le voulait d'ailleurs Platon[295]. Trop de traditions ont donc contribué à l'élaboration du *pneuma* chez Hiéroclès pour que leur amalgame

---

289 *Proclus, The Elements of Theology,* éd. Dodds, Oxford, 1963, p. 319 in fine.

290 Dodds, op. cit., p. 319 in fine, 320 : « Eratosthenes and Ptolemy the Platonist, followed by Iamblichus apud Pr. *in Tim.*, III, 234. 32 ff., and Hiéroclès in *Carm. Aur.* 478 Mullach » (=C. C. A. 164 ss.; K. 110, 22 à 111, 1 ss.).

291 Dodds, op. cit., p. 320.

292 Ibid., p. 319, cf. Porph. apud Proclos *in Tim.*, III, 234, 18.

293 Pour tout ce passage, cf. Proclos, *in Tim.*, III, 234, 8 ss. Cf. Kissling, op. cit., p. 324—325.

294 C. C. A. 167, 2; C. C. A. M. 310; K. 112, 15.

295 *Timée,* 69 c. Proclos, lorsqu'il rapporte les opinions de Porphyre et de Jamblique (*in Tim.*, 234, 10—238, 30; Fest. V, p. 98—105), insiste sur les rapports qui unissent le véhicule et l'irrationnel. Comme Syrianos, il est d'avis que « d'une part le pneuma comprend le sommet de la vie irrationnelle et que ce sommet, joint au véhicule, a été créé sempiternel par le Démiurge... » (Cf. Dodds, *Elém. de Théol.*, p. 320, rapporté par Fest., V, p. 102, n. 2. Hiéroclès, en revanche, associe explicitement la vie irraisonnable au corps mortel (C. C. A. 167, 1—3; C. C. A. M. 310; K. 112, 14—16), et l'homme véritable est, pour lui, composé de l'essence raisonnable et du corps immatériel (C. C. A. 167, 3 et 4; C. C. A. M. 310; K. 112, 16—17).

puisse être parfait. Proclos devra d'ailleurs dépenser des trésors d'ingéniosité, recourir à trois sortes de véhicules de l'âme, pour tenir compte de tous les aspects qu'il peut revêtir[296]. Ici, Hiéroclès attribue au corps lumineux la fonction du *pneuma* aristotélicien et stoïcien; il suit la tradition de Porphyre, qui lie le *pneuma* à l'âme irrationnelle et mortelle tout en l'assimilant à l'*augoeidés* ou *okhéma*, lié à l'âme rationnelle et immortelle.

M. Meunier a déclaré que « l'âme avait un corps spirituel et lumineux avant que de venir animer un corps mortel. Or, comme ce corps mortel a une sorte de vie, Hiéroclès conçoit que cette vie particulière est l'effet du corps subtil qui remplit notre corps terrestre ». Mais quel serait alors le rôle de l'âme irraisonnable, si le corps lumineux donnait la vie au corps mortel? D'autant plus que M. Meunier a ajouté : « Ainsi ce corps mortel, *composé de vie irraisonnable et de matière,* est une image de l'essence humaine, c'est-à-dire de l'âme et du corps spirituel »[297]. Le corps mortel n'a donc pas besoin du corps subtil pour posséder la vie, puisqu'il est composé de « vie irraisonnable et de matière ». Le corps lumineux doit alors apporter la vie raisonnable, la vie spirituelle.

En effet, l'homme, c'est l'âme, c'est-à-dire l'âme raisonnable, divine, et l'homme véritable, *ὁ ἄνθρωπος* — non pas seulement *τὸ ζῷον* — est composé d'une essence raisonnable et d'un corps immatériel[298]. Si tout vivant mortel possède la vie irraisonnable, l'*anthrôpos* détient de surcroît la raison grâce à sa *logikè ousia*. La *zôè tis*, autrement dit le corps immatériel, pourrait être, d'après Hiéroclès, la forme que prend la raison de l'âme pour se manifester dans un corps matériel. Elle compléterait ainsi « l'animalité périssable », en l'accompagnant, tout en restant distincte d'elle (*συμπληροῦται*). Le corps lumineux, ce « sens des sens », ce qui sert de trait d'union entre l'animalité et l'âme, apporterait ainsi la vie intellectuelle au corps matériel. Cette vie s'insérerait ainsi dans la matière et permettrait à l'homme sur cette terre de prendre conscience de lui-même, d'où sa supériorité sur l'animal. Il paraît en effet évident que, pour Hiéroclès, les animaux ne peuvent avoir un corps lumineux ou *pneuma*. Ce corps est, pour lui, un véhicule qui fait descendre la partie divine de l'âme humaine du ciel et l'y ramène, alors que l'animal,

---

[296] Proclos, *in Tim.*, éd. Diehl, III, 298, 2—299, 9 à propos de la *prosphysis*. Cf. plus particulièrement : Proclus, *Commentaire sur le Timée,* A. J. Festugière, Paris, 1968, V, p. 176 : « Ainsi donc le véhicule congénital à l'âme rend l'âme encosmique, le second la rend citoyenne de la *génésis,* le véhicule ostréeux la rend terrestre... »

[297] C. C. A. M. 310, n. 1.

[298] C. C. A. 167, 3—4; K. 112, 16—17. A propos de l'Homme véritable, composé de l'âme raisonnable et du corps lumineux, cf. Theo Kubusch, op. cit., p. 151. Cependant, le « corps psychique » d'Hiéroclès n'a rien de commun avec le corps de chair transfiguré qui revêtira l'âme au jour de la résurrection, d'après les chrétiens. Cf. M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet,* Bonn, 1969, p. 134—135 : pour Énée « Le corps appartient essentiellement à la nature de l'homme, et tous deux, l'âme et le corps, constituent le tout de l'homme ».

étant uniquement de cette terre, ne possède pas d'âme rationnelle et immortelle. Son âme mortelle ne peut donc être revêtue d'un tel corps. S'il est vrai qu'Aristote attribue un *pneuma* à tous les êtres vivants, son *pneuma* « est encore loin d'être un corps astral; c'est un élément du corps, tel que nous le connaissons, et il est transmis par l'acte de la procréation »[299]. Hiéroclès dit bien que c'est « l'essence raisonnable » qui a reçu « un corps approprié à sa nature » *(symphyés sôma)*. Il cite comme possesseurs d'un corps lumineux : les astres, les héros et les hommes[300]. Il parle de la purification du char pneumatique de l'âme raisonnable[301]. Il avait affirmé auparavant qu' « aucune *alogos zôè* n'est descendue ici-bas, parce qu'elle n'a point pu suivre Dieu », qu' « aucune n'est d'une nature à remonter à l'astre qui lui est apparenté »[302], ce qui exclut pour les animaux toute origine céleste.

On admettra donc qu'Hiéroclès n'a pu opérer une union cohérente entre le *pneuma* aristotélicien et stoïcien et le char de l'âme, ou corps lumineux, des néo-platoniciens, ce qui est parfaitement plausible, car il est difficile, pour tout philosophe syncrétiste, de concilier les doctrines de maîtres aux idées parfois nettement opposées.

Hiéroclès accorde une sorte d'autonomie au corps lumineux par rapport à l'âme; il évite le terme de *psychè* et le remplace par l'expression : « *logikè ousia* ». L'âme apparaît ainsi comme une entité sans rapport direct avec la matière. C'est le véhicule, qui est esprit et qui participe à la vie intellectuelle de l'âme, qui agit sur le corps mortel. Grâce à lui *l'homme vit pleinement, plus que l'animal,* car le corps lumineux qui est, en quelque sorte, « organe de perception, le sens des sens », fait prendre conscience à l'homme de sa propre existence; il est comme un « miroir psychique », qui rend possible la réflexion; il fait, de plus, participer l'homme à la vie intellectuelle et divine. Il maintient donc l'harmonie du corps sans âme (*τὴν ἁρμονίαν αὐτοῦ συνέχον*). Aussi bien le nom *harmonia* que le verbe *synékhein*[303] suggèrent l'idée d'un composé dont toutes les parties sont bien ajustées les unes aux autres. Socrate, dans le *Phédon,* ne dit-il pas : « qu'une harmonie est une chose composée »?[304]

Le corps de l'animal est protégé de la décomposition de ses différentes parties par son âme irrationnelle qui lui apporte la vie. Quand l'animal meurt, son corps subit la corruption, et son âme, qui maintenait en harmonie, c'est-à-dire bien ajustées les unes aux autres, les différentes parties de son corps, meurt aussi. Le corps de l'homme se comporte exactement comme le corps

---

[299] Dodds, op. cit., p. 316.
[300] C. C. A. 164 ss.; C. C. A. M. 304 ss.; K. 110, 22 à 111, 1 ss.
[301] C. C. A. 177, 1; K. 117, 2—3.
[302] C. C. A. M. 161—162 (trad. retouchée); C. C. A. 83, 1—3; K. 53, 9—11.
[303] *Ἡ ἁρμονία* a comme racine *αρ* (adapter, ajuster), que l'on retrouve dans *ἀραρίσκω*, *ἁρμόττω*, pour désigner l'adaptation pratique, et dans *ἀρετή*, *ἄριστος*, pour désigner l'adaptation parfaite. Sur *synékhein,* cf. G. Verbeke, op. cit., p. 412—413.
[304] *Phédon,* 92 a.

de l'animal, mais l'homme possède en plus une âme rationnelle, d'origine divine, enveloppée d'un corps lumineux, et c'est ce corps lumineux qui donne au corps mortel, en plus de la vie propre à la matière qui l'anime déjà, de la vie animale, la vie divine, qui se trouve alors, pour ainsi dire, enfermée *dans* la matière (ζωῆς ἐνύλου γεννητικόν). *Il assure ainsi l'unité de l'homme terrestre*[305]*, l'être le plus complexe du cosmos, composé du corps de chair, de l'âme irrationnelle, du corps lumineux et de l'âme rationnelle d'origine divine.* Le corps lumineux, qui est la vie divine en contact avec le corps, pénètre la vie animale et la soulève au-dessus d'elle-même. L'harmonie peut alors régner entre la vie divine et la vie animale, entre le monde matériel et le monde spirituel.

D'après Hiéroclès « l'essence raisonnable a reçu de l'organisateur du monde, pour arriver à l'être, un corps approprié à sa nature »[306]. Il affirme donc clairement que le corps lumineux, tout comme l'âme, a été créé par le Démiurge; il ne peut ainsi être octroyé à tous les êtres vivants, mais aux seuls vivants raisonnables, dont l'homme fait partie. Il s'agit d'autre part d'un corps « connaturel » à l'essence raisonnable, c'est-à-dire de même nature, qui vient à l'être en même temps qu'elle. On retrouve à plusieurs reprises, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* l'expression *symphyés sôma :* on y lit tantôt que l'âme, par le discernement, retient « *le corps qui lui est attaché,* le dirige vers elle, afin que tout entière elle puisse parvenir à envisager le divin et arriver à ressembler à Dieu »[307], ce qui prouve que le corps lumineux est attiré par la matière, alors que l'âme se souvient plus volontiers de Dieu, et qu'une véritable lutte s'engage entre l'âme, tournée vers Dieu, et son corps lumineux, tourné vers la matière; tantôt, que « celui qui a acquis en son âme la vérité et la vertu, et qui a obtenu pour son char spirituel la pureté », ... parce qu'il a « *un corps lumineux qui lui est par nature attaché* », a besoin d'un lieu où il puisse habiter comme un astre[308]; enfin, que chaque homme, comme tous les êtres raisonnables « est une âme raisonnable avec *un corps immortel conforme à sa nature* »[309], citation qui confirme l'appartenance du corps lumineux à la divinité, puisqu'il est à la fois raisonnable et immortel. On ne trouve, en revanche, qu'une seule fois l'expression *symphyés pneuma* dans l'ouvrage d'Hiéroclès : « Il ... est des aliments dont il ne faut point user, parce qu'ils appesantissent le corps et entraînent le *souffle connaturel* à notre âme aux inclinations les plus basses et les plus matérielles »[310]. On remarquera l'entourage matériel de ce *pneuma :* tout comme le corps de chair, il est sensible aux excès de nourriture, et se précipite vers les passions les plus matérielles. Autant le *συμφυὲς σῶμα* semblait, dans les

[305] Ce rôle a été bien mis en relief par G. Verbeke, op. cit., p. 375.
[306] C. C. A. 164, 5—6; C. C. A. M. 304; K. 110, 22 à 111, 1.
[307] C. C. A. 174, 3—4; C. C. A. M. 318—319; K. 115, 15—17.
[308] C. C. A. 182, 1; C. C. A. M. 335; K. 120, 2—3.
[309] C. C. A. 165, 7—8; C. C. A. M. 307; K. 111, 12—13.
[310] C. C. A. 107, 26 à 108, 1; C. C. A. M. 205—206; K. 74, 5—8.

précédentes citations, destiné à la vie spirituelle, sous l'emprise de l'âme, autant le *συμφυὲς πνεῦμα* paraît facilement entraîné vers la matière. Hiéroclès, lorsqu'il emploie cette dernière expression, se souvient, plus ou moins consciemment, du *συμφυὲς πνεῦμα* d'Aristote. Comme Dodds l'a rappelé, en effet : « Les rapports du véhicule avec les fonctions les plus basses de l'âme sont traditionnels et remontent en fin de compte à la doctrine d'Aristote sur le *πνεῦμα* »[311]. Porphyre et Synésios se souviendront des leçons d'Aristote et rapprocheront sensiblement le corps lumineux de la matière. Quant à Hiéroclès, nous le savons, il semble passablement écartelé entre l'enseignement de Platon et d'Aristote, sans oublier Porphyre ni Jamblique, ce qui est la rançon de sa tentative de conciliation entre ses prédécesseurs.

Certes, si, d'une part, Hiéroclès doit, en dernière analyse, le terme de *pneuma* à Aristote; si sa conception du corps immatériel comme dispensateur de vie et comme siège des facultés sensitives de l'âme rappelle les théories d'Aristote et des Stoïciens, sa dette envers Platon, d'autre part, reste très importante. *Pour Hiéroclès, en effet, le corps immatériel est surtout un véhicule destiné à ramener l'âme raisonnable dans le ciel, et plus précisément dans le ξύννομον ἄστρον*. Cette vocation de l'*okhèma* pour la vie spirituelle, cette aspiration au ciel qui se manifeste à travers le *Commentaire sur les Vers d'Or,* font quelque peu oublier le rôle plus matériel, utile au corps de chair, qu'Aristote et ses disciples avaient assigné au *pneuma.*

Il est vrai que la fusion entre le *pneuma* d'Aristote et l'*okhèma* de Platon semble réalisée par Hiéroclès lorsqu'il emploie, par deux fois, dans son *Commentaire,* l'expression *pneumatikon okhèma,* le « char pneumatique », mais c'est une fusion plus verbale que réelle. Nous lisons bien, dans le premier cas : *pneumatikon okhèma,* mais il s'agit de purifier ce char spirituel, qui est, d'ailleurs, seulement, le char de l'âme raisonnable; il faut « le séparer de la non-vie de la matière » pour qu'il puisse « entrer décemment dans la communauté des esprits purs »[312]. Si l'expression *pneumatikon okhèma* constitue un compromis entre Platon et Aristote, l'inspiration du passage est cependant nettement platonicienne. Habile compromis, d'ailleurs, car le mot *okhèma* convient à l'idée de la montée de l'âme, qui domine ce texte, et celui de *pneumatikon* est indispensable pour suggérer la communauté qui doit exister entre le corps pneumatique et les autres esprits purs qui peuplent le ciel.

De même, d'après le second exemple, « il n'est permis à nul autre de pouvoir parvenir à la lignée des Dieux si ce n'est à celui qui a acquis en son âme la vérité et la vertu, et qui a obtenu pour son char spirituel la pureté »[313]. Le char spirituel est ici nettement distingué de l'âme et l'accent est mis sur la purifica-

---

[311] Dodds, op. cit., p. 306, *Prop.* 209.
[312] C. C. A. 177, 1—4; K. 117, 2—5.
[313] C. C. A. 181, 5—7; C. C. A. M. 335; K. 119, 13—16.

tion du corps lumineux; l'importance du *pneuma* aristotélicien, du point de vue matériel, est fortement diminuée. Si Hiéroclès évoque la matière à propos du *pneuma,* c'est pour la rejeter et pour recommander de s'en purifier. La fusion, plus ou moins réussie, du char de l'âme platonicien avec l' « esprit » aristotélicien, suffit, semble-t-il, à rendre compte de la notion de corps lumineux chez Hiéroclès. Cependant, les stoïciens ont, eux aussi, grandement contribué à l'élaboration du *pneuma*[314]. Hiéroclès paraît avoir particulièrement retenu leur enseignement sur l'*augè*.

2. *L'apport des Stoïciens*

« Diverses notices nous font connaître l'existence, chez les Stoïciens, d'une doctrine qui distinguait trois sortes de feu, dont le troisième était l'*αὐγή* », a écrit P. Boyancé[315]. D'après le même auteur, « c'est ... la doctrine de Chrysippe et de Posidonius que l'on retrouve dans un texte de Plutarque[316] et où on voit le ciel distingué nettement des astres. Le ciel est la partie la plus subtile de l'éther, celle qui a comme caractère l'*αὐγοειδές*; les astres représentent des concrétions plus épaisses, de tous le plus trouble est la lune ... ». Philon le Juif « applique le nom d'*αὐγή* ou les adjectifs dérivés, à l'éclat de la lumière des astres et aussi de l'éther. Il n'oppose donc pas l'*αὐγή* aux astres, comme paraît le faire le fragment stoïcien de Plutarque; mais il faut remarquer que cette opposition n'est au fond que relative; tous les corps célestes sont faits d'*αὐγή*, mais celle-ci est particulièrement subtile et uniformément répandue dans la zone la plus extérieure du monde »[317].

Si Hiéroclès paraît employer ce mot dans l'acception de lumière, lorsqu'il affirme que les Héros glorifiés *(agauoi),* ces intermédiaires, « sont aux *Dieux Immortels* ce que la lumière est au feu » (*ὡς αὐγὴ πρὸς πῦρ*)[318], il semble, en revanche, qu'il lui attribue une signification plus « technique » quand, à propos des hommes méchants, il affirme qu' « ils s'attirent ... eux-mêmes leurs maux parce qu'ils ont voulu fuir loin de Dieu et se priver ... de cette intimité dont ils avaient le bonheur de jouir quand ils vivaient dans le pur éclat de la lumière » (*ἐν αὐγῇ καθαρᾷ*)[319], d'autant plus que, quelques lignes plus haut, l'auteur, évoquant les hommes de bien, constatait que ce sont eux qui, « en fuyant les peines d'ici-bas, ont gagné d'habiter dans l'éther pur et libre »[320].

Il est vrai, cependant, qu'on lit, dans le *Phèdre* de Platon : « La Beauté ...

[314] Cf. G. Verbeke, op. cit., surtout p. 1—66.
[315] P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion,* Limoges, 1936, p. 67.
[316] Plutarque, *De facie,* in *Plutarch's Mor.,* VII, éd. H. Cherniss and W. C. Helbold, London, 1968, p. 15, 928 c—d.
[317] P. Boyancé, op. cit., p. 71—73, passim.
[318] C. C. A. 41, 14; C. C. A. M. 81; K. 19, 27.
[319] C. C. A. 147, 10; C. C. A. M. 278—279; K. 101, 5.
[320] C. C. A. 147, 5; C. C. A. M. 277—278; K. 100, 27.

était resplendissante à voir en ce temps où ... intégrité, simplicité, immobilité, félicité appartenaient à leur tour aux apparitions que l'initiation a fini par dévoiler à nos regards au sein d'une pure et éclatante lumière parce que nous étions purs ... »[321]. Il s'agit d'expressions qui « viennent sans doute du vocabulaire des Mystères », comme le souligne L. Robin[322]. Un troisième exemple, pris chez Hiéroclès, nous rapproche sans conteste de la conception stoïcienne de l'*augè :* « ceux qui se sont adonnés à la philosophie et à l'art initiatique et sacré seront élevés vers les splendeurs éthérées » (*πρὸς τὰς αἰθερίους αὐγάς*), et seront établis dans les îles des Bienheureux[323]. Le passage de P. Boyancé consacré à Philon le Juif, cité plus haut, pourrait convenir à ce texte d'Hiéroclès. Ce dernier, lui aussi, applique « le nom d'*αὐγή* ... à l'éclat de la lumière ... de l'éther »[324] et, de même que P. Boyancé parle du « mélange singulier de platonisme et de stoïcisme chez Philon », de même trouvons-nous chez Hiéroclès, après l'évocation des splendeurs de l'éther, celle des Îles des Bienheureux, empruntée à Platon[325]. Que, d'autre part, l'*augè* et l'éther soient des éléments identiques pour l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or,* n'est guère douteux, puisqu'il écrit : « Il faut rendre pur et immatériel le corps lumineux » *(to augoeidés)* « afin qu'il supporte l'union avec les corps éthérés »[326].

L'entretien de l'*augè,* ou plus exactement de la *διαύγεια τοῦ σωματικοῦ ὀχήματος*, de la clarté du char corporel, par l'abstinence de certains mets selon la discipiline pythagoricienne, doit faire l'objet de tous nos soins[327]. Le terme de *diaugeia,* clarté transparente, nous suggère que, plus ce char corporel est pur, plus subtile est la lumière qu'il irradie, comme celle des êtres supérieurs décrite par Jamblique dans les *Mystères d'Egypte*[328], « au point que les yeux du corps ne peuvent la recevoir ». Cette « luminosité » non perceptible aux sens humains suffit pour caractériser le corps de l'âme : il est « le lumineux », *to augoeidés;* c'est l'une des dénominations les plus fréquentes de ce corps dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*[329]. On retrouve l'adjectif *augoeidés* comme épithète du substantif *sôma,*[330] et une fois comme qualificatif du mot *okhéma*[331]. Cest différentes dénominations paraissent être équivalentes pour Hiéroclès; c'est

[321] *Phèdre,* 250 b, c.

[322] *Phèdre,* éd. L. Robin, *Notice,* p. XCVII, n. I.

[323] C. C. A. M. 334; C. C. A. 181, 2—4; K. 119, 10—12.

[324] P. Boyancé, op. cit., p. 72. Sur la question fort controversée de l'éther et du feu, cf. P. Boyancé dans *La religion astrale de Platon à Cicéron, R. E. G.,* LXV, 1952, p. 336.

[325] P. Boyancé, *Étud. sur le Songe de Scipion,* p. 74; C. C. A. 181, 2—3, K. 119, 10—11.

[326] C. C. A. 177, 6—8; K. 117, 8—10.

[327] C. C. A. 173, 11; C. C. A. M. 318; K. 115, 3—4.

[328] Éd. Des Places, II, 8, p. 89.

[329] On la rencontre huit fois : C. C. A. 163, 14; 166, 9; 172, 10; 173, 14; 176, 10; 177, 7; 178, 9; 178, 15. K. 110, 16; 112, 12; 114, 13; 115, 7—8; 116, 26; 117, 8; 117, 22; 118, 3.

[330] En C. C. A. 165, 12—13; 166, 6; 169, 1; K. 111, 17—18; 112, 8—9; 113, 4.

[331] C. C. A. 170, 9; K. 113, 16.

ainsi qu'il affirme que notre corps lumineux (*το αὐγοειδὲς ἡμῖν σῶμα*) est le corps « que les *Oracles* appellent le char subtil de notre âme » (*ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα*)[332]. Quelle que soit l'expression qui évoque la luminosité du corps de l'âme, elle est inséparable de la notion de pureté. Certes, très fréquemment, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* la purification est présentée comme préalable à la splendeur du corps psychique et à la délivrance de l'âme, mais la notion d'*augoeidés* est toujours précédée ou suivie de celle de *katharsis :* luminosité, purification, pureté sont inséparables dans l'oeuvre d'Hiéroclès. C'est le corps lumineux, en fait, qui est souillé par des particules matérielles lors de son séjour dans un corps charnel, et c'est lui qui doit être d'abord purifié. Des considérations d'ordre pratique poussent Hiéroclès à insister sur la purification du corps lumineux : il n'est pas à la portée de tout le monde de s'adonner à la philosophie pour purifier son âme, mais tout le monde peut s'abstenir de telle ou telle nourriture du corps charnel, qui aura ainsi moins de prise sur le corps lumineux. Les notions d'*augoeidés* et de *katharsis* s'appellent ainsi l'une l'autre. Une fois le corps lumineux allégé, l'âme pourra s'élever; tous les hommes ont donc leurs chances d'être sauvés.

Il ressort de cette étude que chez Hiéroclès, le corps lumineux impose à l'âme et des modes de purification qui lui sont propres, et sa résidence sublunaire après la mort. Sans la faire oublier, il s'en faut, il se substitue parfois à l'âme et il paraît entraver son élan par le rappel de ses besoins propres. S'il ne jouit pas d'une complète autonomie, sa personnalité du moins est respectée. *La mise en relief du corps lumineux est l'un des traits caractéristiques du Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens.* Hiéroclès est très largement tributaire de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et de certains néo-platoniciens, notamment de Porphyre et de Jamblique. Il est donc, dans ce domaine, fortement syncrétiste[333].

Ce syncrétisme est responsable d'une ambiguïté dans la doctrine d'Hiéroclès au sujet du corps lumineux. L'Alexandrin conserve une unité apparente à ce corps, en ne faisant pas allusion aux divisions dont il est l'objet chez Proclos, mais il paraît indéniable que le corps lumineux, en tant que *pneuma,* présente des aspects matériels; que d'autre part, en tant que *véhicule* de la partie supérieure de l'âme, il appartient au domaine spirituel, à tel point qu'il joue parfois le rôle de l'âme elle-même. Aussi Hiéroclès a-t-il éprouvé des difficultés pour concilier des traditions très différentes entre elles, le passage du matériel au spirituel, dans la doctrine du *pneuma,* n'ayant point été chose aisée, comme l'a montré G. Verbeke. Ce dernier a admis, avec des réserves il est vrai, que le platonisme n'est pas « totalement étranger à cette spiritualisation : la plupart

---

[332] C. C. A. 166, 6—7; C. C. A. M. 309; K. 112, 8—9. Sur l'emploi de *phôteinos,* cf. Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band, 27, Munich, 1976, p. 48.

[333] Cf. Dodds, op. cit., p. 316—317.

des auteurs chez lesquels nous trouvons une conception spirituelle du *pneuma* ont subi fortement l'influence du maître d'Aristote »[334], alors que « la religion judéo-chrétienne doit être considérée comme le facteur principal de l'évolution de la pneumatologie ancienne dans le sens du spiritualisme »[335]. On peut admettre cependant que, chez Hiéroclès, cette spiritualisation du *pneuma,* en tant que véhicule de l'âme, est fort avancée, et que, si le corps de l'âme remplit des fonctions matérielles, il le doit certainement avant tout à sa position entre l'esprit et la chair. De même que l'homme — et par homme, il faut entendre ici l'âme et son corps lumineux – est *méthorios* entre le monde de la vertu et celui du mal[336], deux mondes qui ne se complètent pas mais qui s'excluent, de même le corps lumineux est *méthorion* entre l'âme et la chair, il « participe par contact aux deux réalités opposées entre lesquelles il se situe »[337]; c'est lui, à proprement parler, qui permet à l'homme d'être un « médian » entre le ciel et la terre. Grâce au corps lumineux s'établit une cohabitation — qui n'est pas une fusion — entre la chair et l'âme. Selon que l'âme, par son libre choix, se tourne davantage vers la terre ou vers les cieux, le *pneuma* se purifie ou s'opacifie, et les représentations matérielles, les *ὑλικαὶ φαντασίαι,* prédominent en lui, ou non. Cependant l'âme humaine peut mourir à Dieu, mais elle reste l'âme humaine, d'essence spirituelle; de même, le corps lumineux peut devenir absolument opaque par un contact trop étroit avec la matière; il n'en demeure pas moins d'essence spirituelle. A l'affirmation de G. Verbeke, valable pour le néo-platonisme en général : « Le caractère matériel de ce *pneuma* ne saurait être mis en doute, bien qu'il soit de plus en plus subtil ... il est intermédiaire entre notre monde et l'immatérialité divine, tout en étant vraiment matériel, mais d'une matérialité infiniment supérieure à celle des êtres corporels qui nous entourent »[338], nous opposerions volontiers, en ce qui concerne Hiéroclès, une proposition contraire : « Dans son *Commentaire sur les Vers d'Or,* le caractère spirituel de l'*okhèma* prend souvent le pas sur la matérialité du *pneuma,* et, somme toute, la spiritualité de son corps lumineux ne nous paraît guère douteuse, même s'il s'agit d'une spiritualité qui tend de plus en plus vers la matérialité, sans jamais toutefois se confondre avec elle ».

---

[334] G. Verbeke, op. cit., p. 539.
[335] Ibid., p. 543.
[336] Cf. IIIe partie, p. 171—174.
[337] Cf. IIIe partie, p. 172.
[338] G. Verbeke, op. cit., p. 384. Comme exemple de *pneuma* matériel, cf. Porphyre, *De abstinentia,* éd. et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, t. II, 1979, L. II, 39, 1, 2.

CINQUIÈME PARTIE

LE GOUVERNEMENT DU MONDE

INTRODUCTION

Quels que soient les rapports entre l'âme et son « char pneumatique », et l'importance que ce dernier ait prise chez Hiéroclès, on peut se demander comment un univers aussi rigide que celui du philosophe alexandrin, régi par le *nomos* et l'*horkos*, soumis à la *taxis*, à l'*axia* et à la *timè*, peut s'accommoder d'une Providence qui tolère les variations du corps lumineux et la liberté de l'âme humaine! Hiéroclès ne déclare-t-il pas, au début du *Commentaire sur les Vers d'Or*, que : « ce n'est point au hasard que toutes les choses ont obtenu le rang qui leur est assigné, ni par suite d'un changement de leur choix, mais qu'ayant été créées différentes par les lois démiurgiques, elles ont reçu un rang conforme à la dignité de leurs diverses natures »?[1]

Il importe donc de connaître l'opinion d'Hiéroclès sur la Providence, le Destin et le Libre Arbitre. Par un long cheminement, depuis la résignation des héros d'Homère et de la tragédie aux décrets du destin, en passant par la libération de la volonté humaine opérée par Socrate et Platon, puis par Aristote, jusqu'à la proclamation de la liberté de l'âme par Plotin et les néo-platoniciens, la Providence s'est peu à peu substituée à la Fatalité. L'homme a dès lors partagé son pouvoir non plus avec un *fatum* aveugle, mais avec une providence raisonnable et bonne. Une question reste cependant sans réponse : Comment concilier le libre arbitre de l'homme avec l'ordre voulu par la Providence? Ce thème n'est pas encore épuisé à la fin de l'hellénisme. Les chrétiens, tels Némésios d'Émèse[2] et Théodoret de Cyr[3] lui apportent un regain de vigueur, tandis qu'Hiéroclès, comme le fait Proclos, donne l'ultime réponse de la tradition païenne à ce problème millénaire, dans son traité : *Sur la providence et la destinée et sur l'accord entre ce qui dépend de nous et la souveraineté divine*[4], et aussi dans certains passages du *Commentaire sur les Vers d'Or*.

---

[1] C. C. A. 30, 13—16; C. C. A. M. 59—60 (trad. retouchée); K. 12, 7—10.

[2] Dans son traité: *Sur la nature de l'homme*, écrit sans doute aux environs de 400.

[3] Cf. sa *Thérapeutique des maladies helléniques*, VI, et ses *Discours sur la Providence*.

[4] C'est le titre de l'ouvrage d'Hiéroclès tel que le rapporte Photios, *Bibliothèque*, codex 214, éd. Henry, t. III, 171 b, l. 19—21, p. 125. Cf. la note d'Henry, ibid., p. 243.

I. LES FORCES RAISONNABLES QUI RÉGISSENT LE MONDE : LA PROVIDENCE, LE DESTIN ET LA LIBERTÉ HUMAINE

CHAPITRE PREMIER

LA PROVIDENCE

1. *Providence au sens strict et Providence au sens large*

La préoccupation majeure d'Hiéroclès est l'homme, qui ne conserve pas toujours la même *taxis* sur l'échelle des êtres. Or, pour l'Alexandrin, la *pronoia* implique une *taxis*. Elle distingue rigoureusement les créatures raisonnables de celles qui ne le sont pas. Création et Providence sont liées et, de même que Dieu a créé en personne les dieux et les âmes humaines, de même sa Providence s'exerce directement sur eux seuls. Quant aux autres habitants de la terre, y compris les corps des hommes, n'ayant pas été fabriqués par Dieu lui-même[5], ils ne dépendent pas non plus directement de sa Providence, mais les hommes composés d'une âme et d'un corps sont soumis au « destin providentiel », et les animaux, ainsi que les plantes et les minéraux, au hasard. C'est pourquoi le cinquième fragment du codex 251 de Photios commence par l'affirmation que « Providence et ordre s'étendent en commun *(koinôs)* du démiurge à toutes les espèces d'êtres immortels »[6], *koinôs* insistant sur l'union étroite qui unit la *pronoia* et la *taxis*, la première ne pouvant être conçue sans la seconde, *et les deux ne concernant que les seules créatures immortelles.*

De fait, dans les passages du *De Providentia* qui nous sont parvenus, Hiéroclès ne montre guère que la Providence s'étend sur tous les êtres, mortels et immortels, raisonnables ou privés de raison. Il signale tout au plus que « Dieu a attribué aux êtres impassibles, toujours parfaits et infaillibles, la Providence dans sa forme unique et pure, tandis qu'aux êtres raisonnables qui glissent parfois vers la déraison et s'emplissent ainsi de malice, il a accordé la Providence mêlée d'occasions et de hasards »[7]. Plus loin, l'auteur estime que les êtres raisonnables et les êtres privés de raison ne doivent pas ressortir à la même Providence, mais que les *aloga*, « du fait que leur espèce est sauvegardée, jouissent d'une Providence qui est bien suffisante, car il n'y a chez ⟨eux⟩ que cela d'immortel et qui subsiste, toujours inchangé »[8].

D'une façon plus générale, la Providence est définie comme « la royauté

[5] Cf. C. C. A. 82, 8 ss.; K. 52, 27 ss.; codex 251, 462 a, 25—26, p. 194.
[6] Cod. 251, 461 b, 32 et 33, p. 193 (trad. retouchée).
[7] Ibid., 464 a, 14 et 15, p. 199 (trad. retouchée).
[8] Ibid., 466 a, 33 et 34, p. 205.

paternelle de Dieu ... qui distribue à chaque espèce ce qui lui convient »[9], autrement dit, ce qui est bon pour elle, mais l'auteur vient d'énumérer les trois espèces raisonnables des dieux, des bons génies et des âmes humaines, de sorte que la Providence, en tant que telle, apparaît ici aussi comme réservée aux créatures supérieures[10]. On ne voit guère qu'un passage du *De Providentia* qui mette en relief la suprématie universelle de la Providence et sa prédominance sur le Destin, quand Hiéroclès affirme que « l'idée de juste rétribution a pour corollaire absolu la Providence dont dépend la Destinée » (*τὴν ἀπ'αὐτῆς εἱμαρμένην*), et surtout que « le Destin est une partie du tout qu'est la Providence » (*μέρος ἐστὶ τῆς ὅλης προνοίας ἡ εἱμαρμένη*)[11]. Dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* Hiéroclès soutient que « tous les biens que Dieu, de façon préméditée *(proègouménôs),* nous donne sont du ressort de la Providence »[12]. L'action de la Providence est donc voulue. Elle a comme fin le bien de celui pour lequel elle s'exerce[13], c'est-à-dire l'homme. Les créatures privées de raison ne sont pas évoquées. « Etant donné qu'existent l'ordre et la Providence », poursuit l'auteur, « tous les hommes d'aujourd'hui devraient avoir les mêmes biens en partage, s'ils n'avaient pas contribué par eux-mêmes à s'en rendre inégalement dignes »[14]; autrement dit : s'ils jouissaient de l'immuabilité divine et s'ils ne possédaient pas le libre arbitre. Cependant, « s'il n'y avait point de Providence divine ... il n'y aurait pas d'ordre dans le monde et cet ordre, on peut bien l'appeler le Destin » (*εἱμαρμένην ἂν εἴποι τις*)[15]. Ainsi, le Destin dépend de la Providence, *et l'un et l'autre s'occupent des affaires humaines.* Ecrire que « Providence et ordre s'étendent en commun du Dieu démiurge à toutes les espèces d'êtres immortels » revient à dire que la Providence et le Destin gouvernent les seuls immortels.

Il est précisé, en revanche, dans le même *Commentaire,* que « puisque nous sommes séparés des animaux sans raison par d'infranchissables limites, nous devons être régis d'une façon absolument différente » et que « la loi de la Providence est proportionnée aux essences des êtres ». Comme tous ces derniers ont reçu l'être du démiurge, tous sont aussi dignes de sa Providence[16]. Cet exemple associe étroitement la Providence à l'acte créateur. De plus, par « tous les êtres », il faut bien comprendre les êtres raisonnables et ceux qui sont privés de raison, car l'auteur, dans les lignes suivantes, cite les âmes humaines

---

[9] Ibid., 461 b, 20 et 21, p. 192.
[10] Codex 214, 172 b, 1—3, p. 127; cod. 251, 461 b, 19—22, p. 192.
[11] Cod. 251, 462 b, 26—32, p. 195.
[12] C. C. A. 74, 4—5; C. C. A. M. 145 (trad. ret.); K. 45, 19—20.
[13] Cf. Paul Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote,* Liège-Paris, 1942, p. 200 : « L'on dit qu'un être agit *προηγουμένως* (de façon préméditée) lorsque son activité a comme fin ultime l'avantage de l'objet pour lequel elle s'exerce ».
[14] C. C. A. 80, 17—19; C. C. A. M. 157; K. 51, 7—10.
[15] C. C. A. 80, 14—15; C. C. A. M. 157; K. 51, 4—5.
[16] C. C. A. 82, 6—8; C. C. A. M. 160 (trad. ret.); K. 52, 24—26.

et les animaux. A la fin du *Commentaire,* Hiéroclès affirme à nouveau que « toutes choses sont amenées au bien qui s'accorde avec elles » par les lois de la Providence[17]. Ainsi, pour l'Alexandrin, le champ d'action de la Providence au sens large, mis à part un ou deux exemples précis, est plutôt flou. On peut cependant conclure qu'au sens strict, elle ne s'occupe que des êtres intelligents et immortels, mais qu'au sens large, elle s'exerce sur toutes les créatures, raisonnables ou non, et qu'elle oeuvre pour leur bien. Elle forme un tout dont le Destin n'est qu'une partie. C'est bien là ce qu'avait déjà enseigné Plotin : « De toutes les choses se forme un être unique; et il n'y a qu'une seule Providence; à commencer par les choses inférieures, elle est d'abord le Destin; en haut, elle n'est que Providence ... Tout ce qui descend de là-haut est Providence; c'est-à-dire tout ce qui est dans l'âme pure et tout ce qui vient de l'âme aux animaux »[18]. Quant à Proclos, il s'est attaché à montrer clairement, dans son *De Providentia et Fato,* que la Providence est la source même des biens et qu'elle n'a pas besoin d'autres agents de biens[19]. D'autre part, d'après le même ouvrage, la Providence règne sur les choses intellectuelles et sensibles, tandis que le Destin se cantonne dans les choses sensibles[20]. Enfin, argument suprême en faveur de la Providence, « elle préexiste au Destin et tout ce qui est accompli selon le Destin l'est bien avant selon la Providence, tandis que l'inverse est impossible »[21]. Hiéroclès utilise le terme de Providence plutôt au sens strict. Cette Providence pure se manifeste envers les seuls êtres immortels. Elle s'appuie sur la *taxis,* c'est-à-dire sur le destin[22], le mot *heimarménè* devant être pris ici dans un sens large. La *taxis* veille à ce que soit sauvegardée la justice dans la hiérarchie constituée par les dieux, les génies et les âmes humaines. Qui l'évoque, en effet, doit tenir compte aussitôt de l'*axia* et de la *timè,* l'harmonie entre ces deux dernières notions constituant la justice dont l'ordre, autrement dit le Destin, est le garant.

Ainsi, la divinité n'échappe pas au Destin, confondu pour elle avec l'ordre immuable de la Providence, qui attribue éternellement aux êtres supérieurs les honneurs qui leur sont dus selon des mérites qui ne varient jamais.

2. *La hiérarchie providentielle des êtres*

Hiéroclès, après avoir affirmé que « Providence et ordre s'étendent en commun du Dieu démiurge à toutes les espèces d'êtres immortels », va dresser un majes-

[17] C. C. A. 184, 10—12; C. C. A. M. 341; K. 121, 16—18.
[18] Plotin, éd. E. Brehier, III, 3, 5, 14—20.
[19] Cf. Boese : *Procli Diadochi tria opuscula,* Berlin, 1960, II, *De Providentia et Fato,* 8, 14 et 15.
[20] Ibid., 14, 2 et 3, p. 121.
[21] Ibid., 3, 6—8, p. 110, 111. Cf. aussi P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque,* Paris, 1969, p. 404.
[22] Cf. p. 289; 290.

tueux tableau de la hiérarchie des créatures supérieures, d'une précision et d'une densité rares, si on les compare aux exposés un peu verbeux du *Commentaire sur les Vers d'Or*. Il ne s'agissait, en effet, dans cette dernière oeuvre, que de la connaissance de l'ordre divin par l'homme de bonne volonté, mais connaissance toute fragmentaire[23], tandis que dans le *De Providentia*, nous contemplons le Dieu créateur lui-même, qui embrasse le monde d'un seul coup d'oeil, dans l'exercice de sa fonction providentielle, suivant les normes de sa stricte justice. Tout d'abord, il y a variation d'intensité dans l'action de la Providence. Dieu dispense ses biens intelligibles *(noètoi)*[24] « surtout et tout naturellement » (*προσφυέστερον*) aux premiers des immortels « qui tiennent directement de lui (*προσεχῶς ἀπ' αὐτοῦ*) leur origine, qui viennent immédiatement à sa suite » (*καὶ ἑξῆς ὄντα ἐκείνῳ*). La répétition des adverbes de position, notamment *προσεχῶς* et *ἑξῆς*, insiste sur la continuité qui relie les dieux au démiurge. Ils paraissent bien émaner de lui. Mais Hiéroclès maintient la distance entre le créateur et les dieux qu'il a créés. Le démiurge est « intelligible »; les dieux font partie des êtres « intelligents ».

Il faut cependant reconnaître que, excepté l'hypothèse de la création « à partir de rien » précédemment exposée[25], la présente classification est d'inspiration nettement néo-platonicienne, et que nous assistons à une véritable dégradation depuis Dieu et les dieux jusqu'aux âmes humaines. Non content d'avoir situé ainsi les dieux par rapport au démiurge, l'auteur les classe encore par comparaison avec les autres créatures. Ils constituent, parmi les trois espèces intelligentes encosmiques, « la plus haute et la première des oeuvres du créateur ». Un classement aussi rigoureux n'est évidemment pas gratuit. Il prépare la constatation qu'une telle catégorie se trouve *ἐν πάσῃ εὐταξίᾳ*, qu'elle possède donc la *taxis* par excellence. Elle est la mieux placée auprès du démiurge, et par conséquent, elle jouit de la ressemblance *(homoiôsis)* la plus parfaite avec lui, cette ressemblance présentant les qualités divines d'immuabilité *(atreptôs)* et d'inaltérabilité *(amétablètôs)*.[26] *Ainsi, à ce degré supérieur, Providence, Ordre, Destin, ressemblance avec Dieu tendent à l'unité, et, en définitive, se confondent en lui.* Selon le même schéma, Hiéroclès situe ensuite la deuxième espèce des créatures[27], qui reçoit en deuxième lieu et à un degré inférieur l'ordre divin. La succession *δεύτερον*, *δευτέρως* et *ὑφειμένως* souligne la subordination des êtres éthérés aux «ouraniens », premiers après Dieu, et la qualité secondaire de leur ressemblance avec le Démiurge qui, pour employer la même litote que l'auteur, n'est pas assumée sans changement ni sans divisi-

[23] Cf. C. C. A. 24—28; C. C. A. M. 47—55; C. C. A. 38—45; C. C. A. M. 75—87; K. 7—10; 17—22.
[24] Cf. cod. 251, 461 b, 32—39 à 462 a, 1 et 2, p. 193.
[25] Cf. I[e] partie, p. 72—81.
[26] Cod. 251, 461 b, 39, p. 193.
[27] Ibid., 462 a, 2—7, p. 193.

bilité *(améristôs)*. Les bons génies reçoivent ainsi la Providence de façon changeante et fragmentaire, mais ils se tournent cependant sans faute *(anamartètôs)* et sans mal *(akakyntôs)* vers les lois de leur père, c'est-à-dire du démiurge. Les deux précédentes espèces sont donc, l'une et l'autre, indéfectiblement tournées vers Dieu. Ce qui les différencie, c'est leur degré d'éloignement par rapport au créateur et l'intensité variable de l'action providentielle sur elles. Dieu ne rencontre pas de résistance de leur part. Leur seule *taxis,* qu'il a lui-même établie, est responsable de l'emprise plus ou moins grande exercée sur elles par la Providence. Si les êtres éthérés se tournent sans faute et sans mal vers le démiurge, tel n'est pas le cas des âmes humaines[28]. Cette catégorie d'êtres immortels est, elle aussi, d'abord soigneusement localisée : elle est la troisième et dernière des espèces divines, inférieure aux dieux parce qu'elle est changeante, et d'une dignité moindre que celle des genres supérieurs, parce qu'elle subit parfois le mal. C'est à la définition du mal chez les âmes que va se consacrer maintenant Hiéroclès. Avec l'apparition du mal, l'expression *ὁμοίωσις θεῷ* disparaît. Il n'est plus question que de l'*axia,* qui implique seulement une rétribution plus ou moins grande des mérites de l'homme. Nous savons déjà que pour l'âme humaine, le mal consiste à se détourner de Dieu, à le penser non pas toujours *hènôménôs* comme les êtres célestes, ni toujours *diexodikôs* comme les êtres éthérés, mais parfois *mémérisménôs*[29]. Elle ne possède pas par nature la pensée « indivisible » *(améristos)* des « ouraniens », ni la connaissance « pluralisée » *(plèthuoménè)* des habitants de l'éther. Suprême raffinement de précision : les âmes humaines ne pensent Dieu ni « unitairement » *(héniaiôs)* — un peu plus haut Hiéroclès disait *hènôménôs* « unitivement » — ni « sempiternellement » *(aïdiôs),* et elles ne peuvent jouir de la contemplation de l'intelligible qu'en « imitant » la connaissance des êtres éthérés. Ainsi, la Providence, qui prend l'aspect de la ressemblance toujours entière avec le démiurge chez les dieux, de la ressemblance parfois altérée chez les bons génies, n'est plus qu'une imitation intermittente de ces mêmes démons chez les âmes humaines. Quant aux animaux, aux plantes et aux minéraux, n'ayant pas été créés individuellement par Dieu[30], ils ne peuvent participer individuellement à sa Providence. Ils ne pensent jamais, n'ont ni intelligence ni raison. Ils ne sauraient donc être les images du Dieu intelligible[31].

3. *Providence, Intelligence et Bonté*

Tel est pour Hiéroclès le champ de la Providence au sens strict : celui des êtres conscients et réfléchis, ayant un *noûs* immortel. Proclos faisait lui aussi

[28] Ibid., 462 a, 7—19, p. 193; l. 21—22, p. 194.
[29] Cf. Ie partie, p. 48.
[30] Cf. C. C. A. 82, 10; K. 52, 28.
[31] Cod. 251, 462 a. 26, p. 194.

jouer la Providence au seul profit des êtres intelligents. Dans l'*In Timaeum,* elle est « activité antérieure à l'intellect » (*ἐνέργεια πρὸ τοῦ νοῦ*)[32]. Dans le *De Providentia et Fato,* il précise que la Providence est au-dessus de l'intellect (*πρόνοια καὶ ὑπὲρ νοῦν ἐστιν*) et par conséquent au-dessus du sensible, et que rien ne lui échappe, ni l'intellectif ni le sensible[33]. Ainsi, plus nettement qu'Hiéroclès, il pose que tout dépend de la Providence, et il se rapproche davantage de la thèse chrétienne. En effet, Némésios d'Emèse, par exemple, après avoir rappelé que, d'après Aristote, les choses particulières sont réglées par la nature[34], ajoute : « Tout ce qui dépend de la providence ne se fait pas par la nature, bien que tout ce qui se fait par la nature dépende de la providence »[35]. St Augustin, d'autre part, à peu près à la même époque, a écrit : « Dieu n'a abandonné ... ni le ciel et la terre, ni l'ange et l'homme, mais pas même les organes intérieurs d'un animal chétif et vil, ni la plume de l'oiseau, ni la fleur des champs, ni la feuille de l'arbre — sans leur donner un accord de leurs éléments constitutifs et comme une sorte de paix »[36]. Proclos[37] a énoncé la dépendance de la Volonté envers la Bonté et celle de la Providence envers la Volonté. La Providence étant « une activité antérieure aux activités » est donc antérieure au *noûs.* C'est pourquoi le Lycien peut affirmer dans l'*In Timaeum* que « La Providence est la mise en acte de la Bonté »[38], et, plus explicitement encore, dans le *De Providentia et Fato,* que « la *pronoia* ... désigne une opération antérieure à l'intellect, qu'il est nécessaire d'attribuer seulement au Bien. Lui seul, en effet, est plus divin que l'intellect »[39]. Il n'y a pas de formule aussi claire chez Hiéroclès. L'Alexandrin se meut plus volontiers sur le plan de l'éthique, aisément accessible aux hommes de bonne volonté, que sur celui de la métaphysique. C'est ainsi qu'il est moins attentif au fait que Providence et Bonté sont pratiquement équivalents qu'à préciser que la Providence est la source de tous les biens. Cependant, d'après le *Commentaire sur les Vers d'Or,* encore et toujours dans un contexte d'ordre moral, si nous nous imaginons que le monde n'est pas gouverné par une Providence, nous tombons dans un profond égarement, car « penser ainsi est croire que Dieu n'existe pas, ou que, s'il existe, il n'exerce aucune providence, ou qu'enfin, s'il exerce sa providence, il est injuste et méchant »[40]. Cela revient à dire que Dieu existe, qu'il est Providence, Justice et

---

[32] Proclos, *in Tim.,* Diehl, I, 412, 9—10; *Fest.* II, p. 286. Cf. J. Trouillard, *Note sur ΠΡΟΟΥΣΙΟΣ et ΠΡΟΝΟΙΑ chez Proclus,* in *R. E. G.,* t. 73, 1960, p. 81.

[33] Cf. Boese : *Procli Diadochi tria opuscula,* Berlin, 1960, II, *De Providentia et Fato,* 13, 20; 14, 1—3, p. 121.

[34] Némésius d'Emèse, *De Natura hominis, P. G.,* t. 40, col. 797.

[35] *Némésius d'Emèse, De la nature de l'homme,* trad. M. J. B. Thibault, Paris, 1884, p. 257. Cf. *P. G.,* t. 40, col. 797.

[36] St. Augustin, *La Cité de Dieu,* éd. P. de Labriolle, t. I, Paris, 1957; V, 11, p. 475.

[37] *In Tim.,* I, 412, 1—10; Fest. II, p. 286.

[38] Cf. II[e] partie, p. 102; *in Tim.,* I, 8—9; *Fest.,* II, p. 290.

[39] *De Providentia et Fato,* éd. Boese, 7, 10—13, p. 113.

[40] C. C. A. 79, 22 à 80, 1—2. Cf. C. C. A. M. 156; K. 50, 17—20.

Bonté. Ailleurs, l'attention est davantage sollicitée par les biens départis par la Providence. Par exemple, dans le *De Providentia,* Hiéroclès a écrit que « l'attribution préméditée (*προηγουμένη δόσις*) et la conservation de ceux qui sont de propriété naturelle sont l'ouvrage de la Providence pure, tandis que « la Providence matérielle » (*ἡ ἔνυλος πρόνοια*) « qui utilise la fortune et l'occasion »[41] contribue au châtiment des fautes, ce qui est un bien, puisque le châtiment nous rétablit dans l'ordre[42]. Un tel passage a, d'autre part, le mérite de distinguer nettement une Providence au sens strict d'une Providence appelée « Providence matérielle », dont le rôle de justicière se rapproche de celui de l'*heimarménè*[43].

4. *La Providence et la préexistence des âmes*

D'après le *De Providentia,* affirme Photios, la préexistence et la migration des âmes sont nécessaires pour que l'action de la Providence s'exerce sur les hommes[44]. On peut regretter que le patriarche de Constantinople n'ait pas jugé bon de résumer les raisons données par le *De Providentia* pour lier la providence à la préexistence des âmes humaines, bien qu'il l'ait fait ailleurs, selon ses dires[45], et qu'il se soit contenté de les stigmatiser comme un tissu d'absurdités. Une discrète lueur est jetée, en passant, sur ce problème important. Après avoir établi que « la nature et le châtiment des fautes incombent à la providence matérielle », Photios ajoute que le jugement divin attribue les malheurs et les félicités » en se fondant sur le mérite de nos vies antérieures »[46]. De même, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* l'auteur unit par deux fois, à quelques lignes d'intervalle[47], l'existence de la Providence à l'incorruptibilité et à l'immortalité de l'âme, afin de montrer que nous sommes responsables de tout ce qui arrive dans la vie présente, à cause d'un choix déterminé par notre conduite au cours d'autres vies[48]. La divinité, en effet, distribue à chacun selon son mérite et ne juge pas dignes du même sort « tous ceux qui n'ont pas, dans une vie antérieure, semblablement vécu »[49]. Il serait d'ailleurs tout à fait remarquable que, chez Hiéroclès, la croyance à la préexistence des âmes coexistât peut-être avec celle de la création à partir de rien. En effet, d'après C. Tresmontant : « l'idée de préexistence et de divinité essentielle des âmes

---

[41] Cf. Platon, *Lois,* 709 b, qui enseigne que Dieu gouverne toutes choses avec la fortune et l'occasion.
[42] Photios, cod. 251, 464 a, 16—20, p. 199.
[43] Cf. plus loin, p. 332.
[44] Cf. Codex 214, 172 b, 19—41, passim, p. 128.
[45] Ibid., 36—37, p. 128.
[46] Codex 251, 464 a, 22—23, p. 199.
[47] C. C. A. 68, 10; 68, 15 à 69, 1; K. 41, 12—13; 41, 18—20.
[48] Cf. Platon, le mythe d'Er, *Resp.,* X, 620 a.
[49] C. C. A. 68, 8—9; C. C. A. M. 134—135; K. 41, 11—12.

annule, cela va de soi, l'idée de création. Elle annule aussi l'idée de commencement. Les âmes ne commencent pas d'exister. Leur naissance n'est que l'émergence, au plan des apparences, d'une existence antérieure et meilleure ... »[50]. Il est vrai qu'à l'époque d'Hiéroclès la doctrine de l'origine de l'âme n'était pas encore nettement tranchée par l'Eglise. Origène, au IIIe siècle, s'oppose au déterminisme des gnostiques et pense que les destins de Jacob et d'Esaü découlent des mérites ou des démérites acquis lorsque leurs âmes n'étaient pas encore dans leur corps[51]. Synésios de Cyrène écrit, en 410 : « Je ne pourrai jamais estimer que la naissance de l'âme ait suivi celle du corps », et « l'évêque Némésius d'Émèse, qui paraît bien avoir écrit vers le temps de Synésios, n'éprouve aucun embarras à professer expressément la doctrine platonicienne de la préexistence de l'âme dans son traité *De la Nature de l'homme* ... »[52] Cependant, puisqu'Hiéroclès croit à la filiation divine de l'âme humaine, qui fait partie de la hiérarchie des êtres supérieurs, il est tenu, même s'il admet la création « *ex nihilo* », de conserver le dogme païen de la transmigration des âmes, ce qui paraît contraire à toute logique, sinon comment expliquer que la Providence, dans sa justice, permette, par exemple, que les méchants soient heureux sur la terre? Pour les chrétiens, l'âme n'est pas divine, mais seulement faite à l'image de Dieu. Elle s'incarne une fois pour toutes dans un seul corps, et elle recevra sa rétribution dans l'au-delà, rétribution partagée, à la fin des temps, par le corps, en vertu du dogme de la résurrection de la chair. Pour un hellène, au contraire, la justice providentielle ne peut s'exercer que si l'âme se purifie à travers plusieurs vies, puisqu'elle doit retourner, en définitive, à la source divine dont elle est issue. Pour les chrétiens, l'âme, assistée de la Providence, joue son va-tout en une seule vie, appelée à rejoindre Dieu ou à le perdre à jamais. Pour un néo-platonicien, l'âme, divine dès son origine, tombe dans la matière, remonte vers Dieu après plusieurs vies d'épreuves. Le même cycle recommence indéfiniment, car le nombre des âmes est fixe, sinon Dieu serait obligé d'en créer toujours d'autres, ce qui est impossible dans un monde divin et parfait.

Conclusion

Au total, le terme de *pronoia* est passablement imprécis chez Hiéroclès, qui en fait volontiers le support des valeurs éthiques. C'est ainsi que l'on trouve

---

[50] C. Tresmontant : *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, p. 214.

[51] *Origène : Traité des Principes*, éd. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, 1976, II, 9, 7; III, 3, 5; III, 4, 2.

[52] I. Marrou : *La conversion de Synésios*, in *R. E. G.*, 65, 1952, p. 481—482. Cf. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris, 1951, p. 222. Pour Synésios, cf. A. Garzya, *Synesii Cyrenensis Epistulae*, Romae, 1979, p. 188, l. 5. — Pour Némésios, cf. *P. G.*, 40, col. 572 B.

fréquemment le tour : « Si la Providence existe » ou « si la Providence n'existait pas », tel ou tel point de morale serait renforcé ou non. S'il n'y avait ni Providence ni ordre, autrement dit ni Destin, « il n'y aurait non plus ni justice, ni jugement pour les méchants, ni récompense ni compensation pour les bons »[53]. En particulier, il ne faut pas désespérer de la Providence devant le spectacle des maux et de la mort qui accablent l'humanité. La vertu de sagesse *(phronèsis)* « ne conclut pas, parce que tout ce qui est mortel doit périr, que tout ce qui nous concerne n'est point réglé par une Providence » *(apronoèta)*[54]. Quant à s'imaginer que le cosmos puisse être à son tour *apronoètos,* c'est la pire des impiétés, car c'est nier l'existence même de Dieu, ou croire que, s'il existe, il ne s'occupe pas de ses créatures ou s'en occupe mal[55]. Ainsi est affirmée l'identité entre Dieu et la Providence. Si Dieu est, il crée et il ordonne en vue du Bien : son existence, la création et la Providence ne font qu'un. Si la Providence existe, chacun reçoit la destinée qui lui convient, selon son mérite, et l'homme est lui-même la cause de son malheur[56]. D. Amand a bien montré comment Hiéroclès a utilisé de façon originale les arguments moraux en faveur de la Providence et du Destin. Carnéade, respectueux de la liberté humaine, avait réfuté l'astrologie et mis en forme une argumentation morale contre le fatalisme astrologique. « Le fatalisme supprime logiquement tous les stimulants sociaux de l'action et mène, par voie de conséquence, à l'indifférence radicale et à la paresse érigée en système. Enfin, la théorie de l'*εἱμαρμένη* anéantit toute religion, toute croyance aux dieux. Dans cette hypothèse, prières et sacrifices sont parfaitement inutiles »[57]. Sous une forme plus explicite et tant soit peu sophistiquée, l'auteur du *De Providentia* reprend, somme toute, la même argumentation : « Si tout ce que nous venons d'énumérer : lois, raison, délibération, prière, sont choses nécessaires, bonnes et salutaires, la disposition de l'*heimarménè* providentielle n'en est nullement supprimée. C'est précisément ce « destin providentiel » qui fait l'éducation de notre liberté (*τὸ ἐφ'ἡμῖν παιδεύουσα*) par des maux qui échappent à notre pouvoir. Bien loin de les neutraliser ou de les détruire, l'*heimarménè* providentielle et notre liberté renforcent et soutiennent mutuellement les biens cités plus haut. Si cette Providence existe, il devient nécessaire que les lois, les raisonnements et les prières nous soient de la plus haute utilité. Otez la Prodivence : non seulement tout cela ne sera d'aucun profit, mais ne pourra même plus exister du tout. C'est pourquoi notre liberté entraîne comme conséquence la Providence, et la Providence exige la liberté. Notre libre choix corrobore la juste *heimarménè,*

---

[53] C. C. A. 80, 14—17; C. C. A. M. 157; K. 51, 4—7.
[54] C. C. A. 62, 2; C. C. A. M. 124; K. 36, 4—5.
[55] C. C. A. 79, 20—22 à 80, 1—2; C. C. A. M. 155 et 156; K. 50, 15—20. On retrouve l'adjectif en C. C. A. 80, 26; 83, 5; K. 51, 17; 53, 13.
[56] C. C. A. 68, 13; C. C. A. M. 135; K. 41, 17 ss. Cf. le même tour dans le codex 251, 465 a, 22 ss., p. 202 : «... S'il existe une Providence ... tandis que si elle n'existe pas ... ».
[57] D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque,* Louvain, 1945, p. 63.

et celle-ci affermit et assure notre mouvement volontaire et l'activité de notre libre arbitre ... »[58]. Etranges propos en vérité! La Providence, le Destin, et une troisième notion, synthétique, le « Destin providentiel », paraissent mis sur le même plan, et qui plus est, le Destin, qui dans les temps antiques écrasait la volonté humaine de tout son poids ou poursuivait le coupable d'une implacable vengeance, renforce à présent la liberté et assure l'épanouissement des lois, de la délibération et de la prière!

Il faut donc qu'Hiéroclès ait profondément transformé la notion de Destin. La seule expression *pronoètikè heimarménè* en fait foi, où la bonté impliquée dans le terme de Providence et la contrainte et la dureté dans celui de Destin, au lieu de s'annuler, se tempèrent et se complètent mutuellement.

---

[58] Codex 251, 465 a, 14—29, p. 202. Trad. de D. Amand, op. cit., p. 175.

CHAPITRE II

LE DESTIN

1. *Introduction*

Il importe de souligner tout d'abord que le mot *heimarménè* chez Hiéroclès n'a pas le sens que l'on attribuait d'ordinaire, dans la langue parlée, au mot latin *fatum*. Le *fatum* était, le plus souvent, comme le rapporte St. Augustin[59] : « la constellation des astres au moment d'une naissance ou d'une conception ». Or, nous savons qu'Hiéroclès a catégoriquement récusé « la nécessité aveugle des auteurs d'horoscopes »[60]. Mais le *fatum* et l'*heimarménè,* c'est aussi l'enchaînement des causes, et ce sens est propre aux stoïciens. D'après A. J. Festugière[61], « on n'a ... aucune preuve que *ἡ εἱμαρμένη* (sc. *μοῖρα*), mot et idée, apparaisse dans la littérature avant Platon. Platon emploie sans doute le substantif *ἡ εἱμαρμένη* à plusieurs reprises, mais, en règle générale, c'est pour désigner la loi fatale qui fixe ou bien l'heure de notre mort[62], ou bien le sort posthume de l'âme[63] ... Il n'y a guère que *Pol.* 272 e 5 où *ἡ εἱμαρμένη* s'applique à une loi fatale régissant le *κόσμος* ». Cependant, « loin d'être identique à la *πρόνοια*, l'*εἱμαρμένη* équivaut plutôt ici à l'aveugle *ἀνάγκη*[64] qui, dans le *Timée,* contrecarre l'action du *noûs* dans la genèse de l'univers[65]. C'est une loi de relâchement, non de gouvernement (*διοίκησις*). Aussi bien les deux termes d'*εἱμαρμένη* et de *διοίκησις* ne sont-ils nulle part associés chez Platon. En revanche, comme chacun sait, ces termes sont liés chez les Stoïciens dans toute une série de formules »[66].

Pour le Portique, en effet, le Destin était une puissance gouvernant le cosmos et les individus; elle s'imposait même aux dieux. La vraie doctrine stoïcienne consistait en fait à identifier le Destin et la Providence[67]. La seule liberté laissée à l'homme était de consentir de bon gré à un sort qui ne dépendait pas de lui — Les moyen — platoniciens, comme Plutarque et Albinos, ont desserré l'étau de l'*heimarménè* en limitant l'action du Destin par l'influence du possible et du contingent. Chez les néo-platoniciens, Plotin a cru au dogme de la liberté

---

[59] St. Augustin, *La Cité de Dieu*, éd. P. de Labriolle, V, 9, p. 460—461. Cf. sur *fatum* et *heirmarménè:* Cicéron, *Traité du Destin*, éd. A. Yon, Paris, 1950, *Introd.*, p. X—XIII.

[60] Codex 214, 172 a, 8 et 9, p. 127; codex 251, 461 b, 23—24, p. 192.

[61] A. J. Festugière : *Les « Mémoires Pythagoriques » cités par Alexandre Polyhistor*, in *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, 410—411.

[62] *Gorg*. 512 e ; *Phéd*. 115 a ; *Lois* IX, 873 c.

[63] *Rep*. X, 619 c ; *Tim*. 41 e ; *Lois* X, 904 e.

[64] Cf. E. Des Places : *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 370.

[65] *Tim.*, 47 e.

[66] Cf. pour ces formules A. J. Festugière, op. cit., p. 411—412.

[67] Cf. M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 149—150.

humaine ... tout en maintenant le déterminisme stoïcien, et Porphyre est passé de la foi en l'astrologie à la reconnaissance de la liberté humaine, sous l'influence de Plotin, alors qu'avec Jamblique la magie l'emportait sur l'esprit scientifique. Hiéroclès est donc l'héritier d'une longue tradition philosophique concernant le Destin. Ce dernier n'apparaissait certes plus, à son époque, comme une loi d'airain, mais il n'était pas non plus considéré comme un adjuvant de la liberté humaine! Même un auteur plus artiste que philosophe comme Lucien, avait soutenu, au IIe siècle, dans son *Zeus réfuté*[68], que le Destin est tout puissant et détruit l'action de la Providence, que ni les hommes, ni même les dieux ne sont responsables de leur sort. Prières et sacrifices étaient, d'après lui, également vains[69]. Aussi ne faut-il pas s'attendre à trouver dans l'oeuvre d'Hiéroclès une définition simple et définitive de l'*heimarménè*. On discerne, dans les fragments du *De Providentia et fato,* plusieurs tentatives pour tenter de cerner la réalité complexe et fuyante d'un concept auquel l'auteur a fait subir d'importantes transformations.

2. *Première définition du Destin*

La première définition rencontrée dans les extraits recueillis par Photios unit déjà Providence et Destin. Après avoir affirmé que « sur tous les êtres règne Dieu leur créateur et leur père, dont la royauté paternelle est la Providence qui détermine pour chaque espèce ce qui lui convient », l'auteur ajoute : « et la justice qui accompagne cette Providence est ce qu'on appelle le Destin » (*δίκην εἱμαρμένην καλεῖσθαι*)[70]. Le Destin « accompagne » la Providence divine, ou, plus exactement, il la suit, ce qui implique qu'il lui est subordonné[71], *ἕπεσθαι* pouvant signifier « obéir » à quelqu'un. L'*heimarménè* apparaît donc comme une « suite » de la Providence, et la Providence étant bonté, le Destin ne peut vouloir, à son tour, que notre bien. D'autre part, comme le Destin est « justice », mais « justice en acte » *(dikè),* il s'ensuit que « la Providence étant la mise en acte de la bonté », le Destin est la mise en acte de la Providence, et cette mise en acte, c'est *la justice distributive.* Les châtiments, en particulier, ne seront pas infligés comme une simple punition, mais pour le bien du coupable, puisque c'est la Providence, en définitive, qui les lui impose, pour qu'il rentre dans l'harmonie universelle.

I. Hadot a raison de souligner que « l'action coercitive et éducative de la

[68] Lucien, *Zeus réfuté*, in *Lucian in eight volumes*, coll. Loeb, texte et traduction A. M. Harmon, t. II, p. 61—87, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1968.

[69] Cf. Le jugement sévère de M. Caster sur Lucien en tant que philosophe dans *Lucien et la pensée religieuse de son temps.* Paris, 1937. Voir surtout, p. 149, 166, 167, 173, 175, 178.

[70] Codex 251, 461 b, 20 et 21, p. 192.

[71] Cf. plus loin, p. 577. Voir H. Schreckenberg : *Ananke,* Munich, 1964, p. 129, à propos de la succession : Dieu-Providence-Nécessité-Destin.

divinité », considérée par K. Praechter comme une originalité chez Hiéroclès[72] se retrouve chez Proclos[73]. Dans le traité des *Dix problèmes concernant la Providence,* les dernières questions se rapportent plus ou moins à ce problème. Dans la sixième question, par exemple, l'auteur montre que « tout être est ... un instrument de la Providence soit lorsqu'il subit la souffrance à titre de sanction soit lorsqu'il inflige la souffrances à titre de justicier conscient ou inconscient »[74], tandis que dans la réponse à la huitième, fortement inspirée du *De sera numinis vindicta* de Plutarque, il rend compte des délais de la justice divine.

Cependant, peut-on nier toute influence chrétienne à ce sujet? Déjà Origène, dans le *Péri Archôn,* s'était longuement étendu sur la valeur thérapeutique des châtiments divins. Il avait montré, en particulier, que si Dieu paraît parfois abandonner le pécheur, c'est pour qu'il prenne mieux conscience de sa faute, et pour mieux le guérir[75]. Le principe biblique des châtiments éducatifs et correctifs est mis en relief à propos de l'endurcissement de Pharaon, et la mort physique est présentée comme l'expiation des péchés[76]. Quelle influence s'est donc exercée en priorité sur Hiéroclès? Celle de Plutarque et des moyen-platoniciens? Celle de l'école d'Athènes ou bien celle d'Origène le chrétien? Si I. Hadot insiste à bon droit sur la continuité de la doctrine néo-platonicienne, K. Praechter n'avait probablement pas tort de signaler la valeur pédagogique attachée par les chrétiens aux peines infligées par la Providence. En fait, les deux traditions sont inextricablement mêlées et Hiéroclès a subi, une fois de plus, leur double influcence sans aucun débat de conscience. Après la première définition du Destin trouvée dans le *De Providentia,* Hiéroclès, fort opportunément, oppose aux partisans des théories astrales ses propres conceptions. D'après lui, le Destin n'est pas « la nécessité aveugle » (*ἀνεπιλόγιστος ἀνάγκη*)[77] « des tireurs d'horoscopes ». Ce qui sépare l'*anankè* de l'*heimarménè* selon Hiéroclès, c'est que la première est « non calculée », autrement dit non pensée par Dieu, sans but, alors que la seconde, voulue par le Dieu-Providence, entraîne vers le bien ceux qui lui sont soumis. Certes, dans le mythe d'Er, Platon fait de la Nécessité le fuseau autour duquel sont envidés les liens qui retiennent les sphères tournantes dans le ciel[78]; le fuseau tourne sur lui-même, sur les genoux de la Nécessité[79], ce qui laisse entendre que Platon la plaçait au centre de l'univers[80]; mais pour lui l'*anankè* est une force de

---

[72] K. Praechter, art. *Hierokles* dans *R. E.*, t. VIII, 2, col. 1482.
[73] I. Hadot, op. cit., p. 116—117.
[74] Proclus : *Dix problèmes concernant la Providence,* Paris, 1977, *Noticr*, p. 48.
[75] *Origène : Traité des principes,* éd. M. Harl, p. 154—161.
[76] *Origène : Philocalie, Sur le libre arbitre,* éd. E. Junod, Paris, 1976, chap. 27, p. 269—314. Cf. ibid., *Introduction,* p. 101.
[77] Codex 251, 461 b, 23—24, p. 192.
[78] *Rép.,* X, 616 c.
[79] Ibid., 617 b.
[80] Ibid., éd. Chambry, p. 118, note 3.

cohésion, sans plus. D'ailleurs, d'après le *Timée,* l'intelligence a dominé la nécessité, car elle a réussi à lui persuader d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent[81]. L'*ananké* livrée à elle-même rassemble, mais sans but, tandis que l'*heimarménè* est principe d'ordre et de finalité.

3. *Deuxième définition du Destin*

Le Destin n'est donc pas dépourvu de finalité, mais comme Hiéroclès l'affirme, à présent qu'il a éliminé toute contrainte aveugle, il est « l'activité justicière » (*τὴν δικαστικὴν ἐνέργειαν*) « de Dieu qui s'exerce sur les événements selon la loi de la Providence et qui, par l'ordre et par l'enchaînement » (*τάξει καὶ εἱρμῷ*) « des causes, redresse nos affaires » (*ἐπανορθουμένην τὰ καθ'ἡμᾶς*) « d'après les hypothèses volontairement choisies de nos oeuvres libres » (*πρὸς τὰς προαιρετικὰς ὑποθέσεις τῶν αὐτεξουσίων ἔργων*)[82]. La formule est compliquée, mais riche d'enseignements. On remarque d'abord que l'*heimarménè* est un acte de la justice de Dieu et qu'elle est subordonnée à la Providence, comme nous le savons déjà[83]. I. Hadot[84] a montré qu' « Hiéroclès s'inspire ici de l'image de *Dikè* qui accompagne Zeus (=Démiurge-Providence) » et que cette image est empruntée aux *Lois* de Platon[85]. Hiéroclès ferait peut-être allusion à un texte orphique « en disant de *Dikè* qu'elle surveille les affaires humaines »[86]. Quant au sens d'*ὑποθέσεις*, I. Hadot l'éclaire en le rapprochant de la doctrine du pseudo Plutarque « selon laquelle l'*heimarménè* fonctionne *ἐξ ὑποθέσεως* »[87]. Il s'agit donc d'un Destin conditionnel, qui remonte à Aristote[88]. Notre libre arbitre effectue un choix, mais les conséquences de ce choix nous sont imposées. L'activité du Destin est très précisément un *redressement,* qui ramène au droit chemin[89]. Le verbe *épanorthoun* est assez fréquent chez Platon[90]. Aristote connaît le mot *épanorthôsis*[91]. Hiéroclès emploie

---

[81] *Tim.*, éd. Robin, 48 a.
[82] Photios, codex 251, 461 b, 28—31, p. 192—193 (trad. retouchée).
[83] Cf. plus haut, p. 290.
[84] I. Hadot, op. cit., p. 121—122.
[85] *Lois,* IV, 716 a, 2 et X, 904 e, 4.
[86] I. Hadot, ibid., p. 121.
[87] Ibid., p. 133—134. Cf. Plutarque, *De fato,* 5, 570 a, et Némésios d'Emèse, *De natura hominis,* chap. 38.
[88] Aristote, *De part. animal.*, 639 b, 20—23.
[89] Hiéroclès, dans le *De Providentia,* exprime encore l'idée que la destinée nous corrige grâce au verbe *apeuthunein,* rendre droit. Cf. codex 251, 464 a, 41, p. 200; 466 b, 23—24, p. 206. Ailleurs, il parle des *euthunai,* des redditions de comptes qui incombent à la « Providence matérielle » (codex 251, 464 a, 19, p. 199). Si *apeuthunein* a conservé dans le *De Providentia* son sens étymologique de « rendre droit, redresser », qui le rapproche d'*épanorthoun,* dans le *Commentaire,* en revanche, il signifie plutôt « conduire, diriger vers » (cf. C. C. A. 99, 7; K. 66, 16—17), voire « disposer selon » (C. C. A. 46, 8; 56, 13; K. 23, 8; 32, 2—3). La notion de « correction » est presque entièrement absente.
[90] E. Des Places, *Platon, Lexique,* t. I, s.v.
[91] Aristote, *Éthique à Nicomaque,* IX, 3, 1165 b, 18.

aussi *diorthôsis* avec la même acception[92]. L'*heimarménè est réservée aux affaires humaines, alors que la Providence étend sa sollicitude sur tous les êtres.* Ni les animaux ni les plantes ne viennent, en effet, de la « région éthérée » et ne peuvent être rééduqués pour le ciel, alors que les âmes célestes doivent prendre grand soin de « *redresser* le penchant au mal » installé dans le coeur des humains[93]. Ainsi, l'*épanorthôsis* voisine avec la *proairésis,* voisinage inattendu, qui rapproche des notions nettement tranchées. Dans la définition du *De Providentia,* en effet, à la première partie consacrée à l'ordre, à l'enchaînement et au redressement, correspond l'évocation de la liberté humaine par le libre choix et le libre arbitre. Si le mot et l'idée de *taxis* sont fréquemment exprimés chez l'Alexandrin, ceux d'*heirmos,* en revanche, apparaissent peu, bien qu'ils proviennent directement de la conception stoïcienne du destin. La fausse étymologie *εἱρμός, Εἱμαρμένη* est alors courante. On la trouve bien exprimée par exemple chez Saloustios[94]. L'union de l'*ordre* et de l'*enchaînement des causes* est caractéristique de l'esprit de rigueur d'Hiéroclès. Elle produit la rigidité du système philosophique dans lequel il paraît enfermé. On retrouve la même association d'idées dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* où l'auteur nous apprend que seule la philosophie sait quelles sont les activités qui conviennent à tous les êtres, « activités dont *l'enchaînement* et l'*ordonnance* constituent l'arrangement de toutes choses »[95]. Ainsi cette deuxième tentative pour expliquer le rôle du Destin, malgré son style embarrassé et son allusion fuyante aux « hypothèses volontairement choisies de nos oeuvres libres », nous montre que, pour Hiéroclès, l'*heimarménè* conserve son caractère inflexible pour l'épanouissement de notre vraie liberté. Mais de quelle manière agit-elle? Le fragment suivant apporte un début de réponse.

4. *Le Destin et l'intervention des démons*

L'homme, en effet, n'est pas seul, et le Destin n'est pas une puissance aveugle. Au contraire, il résulte des interventions d'êtres intelligents sur les actions humaines. Dans le fragment précédent[96] Hiéroclès avait longuement exposé la hiérarchie des êtres immortels dont chaque espèce est soumise à celle qui la précède en dignité. Il peut donc logiquement écrire : « Nous devons ... rendre compte de nos actes d'ici-bas aux êtres dont le lot est un sort moyen, puisqu'ils sont nos gardiens et nos surveillants. Toute leur action à notre endroit s'appelle

---

[92] Photios, codex 251, 464 a, 19, p. 199.

[93] Cf. codex 251, 463 a, 15, p. 196. On trouve le même mot dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* non pas à propos du destin, mais dans des passages d'ordre moral (p. ex. C. C. A 51, 12; K. 27, 15). Cf. cependant, C. C. A. 75, 4; C. C. A. M. 146; K. 46, 15.

[94] Saloustios : *Des dieux et du monde,* éd. G. Rochefort, Paris, 1960, IX, 4.

[95] C. C. A. 80, 9—10; C. C. A. M. 156; K. 50, 27—28.

[96] Cf. p. 291—293.

le Destin qui règle nos affaires selon les lois de la justice »[97]. Leur intervention dans les affaires humaines est capitale. C'est grâce à eux que le Destin devient une puissance juste mais aussi bénéfique, car ils dépendent directement des dieux, étroitement unis à Dieu, qui est bonté. Hiéroclès a souvent repris cette idée qu'il estime essentielle : pour lui les êtres qui nous sont immédiatement supérieurs surveillent étroitement les hommes et agissent directement sur eux. Par exemple, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* il parle de « ceux qui ont soin de nous » (*οἱ ἐπιμεληταὶ ἡμῶν*), « qui distribuent à chacun selon son mérite et ne jugent pas dignes du même sort tous ceux qui n'ont pas, dans une vie antérieure, semblablement vécu »[98]. L'importance de la métensomatose est une fois de plus vérifiée[99], mais on pense surtout aux passages du *Politique* et des *Lois*[100] où Platon enseigne que ce sont des êtres supérieurs aux hommes qui ont été choisis pour les gouverner. Quelques lignes plus loin, Hiéroclès fait des êtres qui sont au-dessus de nous les « gardiens de la Loi »[101], et lorsqu'il affirme que celui qui ne recherche pas la cause véritable de ses maux accuse « l'essence supérieure », il faut voir dans *ousia* un mot collectif désignant « les êtres supérieurs », selon la traduction de M. Meunier[102]. Il est même probable, d'après le *Commentaire,* qu'un de ces êtres est attaché à chacun d'entre nous durant sa vie. En effet, si la Providence existe, « il faut transférer la cause de nos malheurs de celui qui nous gouverne à nous-mêmes »[103]. Le contexte traitant des « gardiens le la Loi », c'est-à-dire des démons, « celui qui nous gouverne » (*τοῦ διοικοῦντος*) désigne le démon qui nous est affecté plutôt que Dieu lui-même. A vrai dire, Hiéroclès, dans le *Commentaire,* n'attribue aucun nom spécifique aux êtres supérieurs qui ont soin de nous. Si nous tenons compte de son amour de l'ordre et de son respect pour la hiérarchie céleste, ces gardiens des âmes ne peuvent être que des héros glorifiés, placés, dans le même *Commentaire,* immédiatement au-dessus des hommes[104]. Mais on devine le motif qui l'a conduit à éviter cette désignation spécifique. Pour Platon, en effet, les héros ne sont pas des intermédiaires[105]; d'autre part, dans la tradition néo-platonicienne, ce rôle d'intermédiaire est dévolu, non aux héros, mais aux démons[106]. Cependant Hiéroclès, après avoir affirmé que ces derniers êtres sont dits « héros » parce que le terme vient d'érôs (=amour), qu'il

---

[97] Photios, codex, 251, 462 a, 29—33, p. 194.
[98] C. C. A. 68, 7—10; C. C. A. M. 134—135; K. 41, 9—11.
[99] Cf. p. ex. p. 295—296.
[100] *Politique,* éd. Diès, Paris, 1970, 271 c ss.; *Lois,* IV, 713 c—d.
[101] C. C. A. 68, 12; C. C. A. M. 135; K. 41, 15.
[102] C. C. A. 69, 12; C. C. A. M. 136; K. 42, 4.
[103] C. C. A. 68, 14—15 à 69, 1—2; C. C. A. M. 135; K. 41, 17—21.
[104] Cf. C. C. A. 41, 8—9; K. 19, 19—21.
[105] Cf. la citation d'O. Reverdin, III[e] partie, p. 179.
[106] Cf. III[e] partie, p. 179—180.

signifie « amants de Dieu habiles à discuter »[107], en déduit qu'ils nous élèvent et nous transportent de ce séjour terrestre vers la clarté divine[108], ce qui en fait les médiateurs entre les héros et les dieux[109]. D'autre part, l'importance des « héros glorifiés » dans le *Commentaire* tient probablement à ce que l'auteur a accordé une grande place au corps lumineux de l'âme[110]. En effet, le char pneumatique allège les âmes et les fait monter vers la cité divine, ce qui est justement le cas de celles des héros, qui resplendissent de lumière[111]. Leur affinité avec l'âme humaine, ou plus exactement avec son corps éthéré, est ainsi soulignée. Néanmoins, comme on vient de le rappeler, c'était le terme de *daïmon* qui avait été communément adopté pour désigner les gardiens des hommes. L'auteur se trouvait pris ainsi entre la rigidité de son système hiérarchique des êtres supérieurs dans le *Commentaire,* qui aurait pu lui imposer le mot « héros », et la tradition qui lui dictait le terme de « démon ». Il a sans doute préféré ne pas trancher la difficulté. Il est toutefois remarquable que l'Alexandrin, tout en donnant à l'expression « héros glorifié » une large extension et en reconnaissant qu' « on a aussi l'habitude de les appeler *bons génies,* car ils ont la connaissance et la science des lois divines »[112], n'a pas profité de cette faculté pour désigner ainsi ceux qui veillent sur les humains[113]. Dans le *De Providentia,* en revanche, d'après le résumé de Photios, Hiéroclès n'a pas hésité à appeler les intermédiaires entre Dieu et les hommes « bons génies »[114], ou simplement « génies »[115]. De quelque terme qu'on les dénomme, quelle influence ces êtres supérieurs exercent-ils sur les actes humains? Dans le *Commentaire*[116], Hiéroclès les appelle *οἱ ἐπιμεληταὶ ἡμῶν* : « ceux qui prennent soin de nous ». Ils distribuent à chacun ce qui lui convient selon ses mérites. Ils ne jugent pas dignes du même sort ceux qui n'on pas vécu de la même façon dans leurs vies antérieures. En tant qu'*épimélètai,* ils *administrent* donc le genre humain. Ils *jugent*[117] les mérites des individus et les *rétribuent* en conséquence. Ils sont, d'autre part, les « gardiens de la Loi »[118], c'est-à-dire de l'intelligence démiurgique et de la volonté divine[119], et la Loi exigeant que chacun soit traité selon son mérite, ils ne peuvent attribuer des dons égaux à

---

[107] Nous préférons le texte adopté par Mullach en C. C. A. 40, 5; K. 19, 11 à celui de Koehler : *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum carmen commentarius,* Stuttgart, 1974, p. 19, 11—12. Cf. les explications de Mullach, C. C. A. 40, notes.

[108] C. C. A. 40, 5 à 41, 1—2; C. C. A. M. 79 (trad. retouchée); K. 19, 11—14.

[109] Cf. C. C. A. M. 79, n. I.

[110] Cf. la IVe partie, VI, p. 284—285.

[111] Cf. IVe partie, p. 282—283.

[112] C. C. A. 41, 3; C. C. A. M. 79; 19, K. 14—15.

[113] Cf. IIIe partie, p. 181 ss.

[114] Codex 214, 172 a, 32 et 33, p. 127.

[115] Codex 251, 466 b, 7 et 14, p. 206.

[116] C. C. A. 68, 6 ss.; C. C. A. M. 134 et 135; K. 41, 9 ss.

[117] Cf. Platon, *Gorgias,* 523 b.

[118] C. C. A. 68, 12; C. C. A. M. 135; K. 41, 15.

[119] Cf. IIe partie, p. 109 ss.

des âmes inégales entre elles. Ils distribuent à chacun la fortune qu'il a tirée au sort. Ils agissent ainsi, une fois de plus, en *témoins*, en *juges*, et en *rétributeurs* de nos actes. Dans la *Bibliothèque* de Photios, au codex 214,[120] il est précisé que les corps éthérés et les bons génies « sont devenus les interprètes *(hermènéas)* et les messagers *(angélous)* de ce qui est utile aux hommes ». Cette affirmation est reprise dans le codex 251 : les êtres moyens y sont présentés comme « des êtres aériens, des démons bienfaisants qui *expliquent* et *annoncent* aux hommes ce qui est bon pour eux »[121]. Il est précisé par ailleurs, rappelons-le, que nous devons rendre compte de nos actes d'ici-bas aux êtres moyens, puisqu'ils sont nos gardiens et nos surveillants[122]. Donc les bons génies non seulement nous surveillent, mais encore contrôlent nos agissements, puisqu'ils sont qualifiés d'*éphoroi.* (On pense aux éphores de Sparte qui vérifiaient la gestion des autres magistrats). Si, d'autre part, nous devons leur rendre des comptes, un dialogue doit s'engager entre eux et nous. Il ne faut pas subir passivement leur examen, mais les aider dans leur tâche en suivant leurs directives. Etant donné enfin qu'ils nous expliquent ce qui est le meilleur pour nous, cela suppose que nous pouvons suivre ou non leurs suggestions. Le problème de la liberté humaine se trouve ainsi posé. Quant à Proclos, il enseigne, d'après Syrianos, dans le *Commentaire sur le Timée,* que « si toutes choses participent et à un dieu et à une providence, toutes ont en part une nature divine » et que « s'il en est ainsi, il y a aussi des classes propres de dieux qui les président elles toutes ». Donc, Dieu « a créé des dieux qui veillent sur la création sublunaire et il leur a assigné en lot, à chacun, une portion du monde ... » Certains commandent « qui à des peuples, qui à des cités, qui à de certaines classes d'êtres et d'autres veillent *(éphoroi)* même sur les individus, car la vigilance des démons descend jusqu'au particulier le plus infime »[123]. Faut-il voir dans l'enseignement d'Hiéroclès, comme dans celui de Proclos, une influence chrétienne? Les anges, ces êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes, chez les chrétiens, ne sont-ils pas, comme leur nom l'indique, les « messagers » de la divinité? Cependant, les deux auteurs païens se sont certainement inspirés de Platon. Il est écrit, dans le *Banquet,* que le rôle de tout ce qui est démonique, « c'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux »[124]. Le philosophe alexandrin s'exprime à peu près dans les mêmes termes. Nous lisons aussi dans la *République* que Lachésis, après que les âmes eurent choisi leur condition, « donna à chacune le génie qu'elle avait préféré, afin qu'il lui servît de gardien dans la vie et lui

[120] Codex 214, 172 a, 33 et 34, p. 127.
[121] Codex 251, 461 b, 15 et 16, p. 192.
[122] Codex 251, 462 a, 31, p. 194.
[123] Fest., t. IV, p. 197—198, passim. Cf. *In Tim.*, III, 155—156, passim. Voir aussi Fest., t. V, p. 22—23; *In Tim.*, III, 166—167.
[124] *Banquet*, éd. L. Robin, Paris, 1966, 202 e.

fît remplir la destinée qu'elle avait choisie »[125]. D'après l'un et l'autre auteur, le démon veille à ce que soit accomplie la destinée de l'âme à lui confiée. Les démons sont peut-être plus actifs envers les âmes humaines dans le *De Providentia* que dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Dans ce dernier ouvrage, en effet, ils se contentent de juger et de rétribuer nos actes en témoins impartiaux. Dans le *De Providentia,* ils *annoncent* et *expliquent* aux hommes ce qui leur est utile. Ils peuvent donc ainsi influencer leur choix, à tel point qu'ils paraissent jouir d'une certaine autonomie dans la conduite de notre vie, sous la haute direction du Démiurge. Aussi A. Wifstrand a pu écrire que chez Hiéroclès « le lien entre l'action librement choisie et l'ordre de son déroulement n'est pas l'effet d'une nécessité inexorablement contraignante, mais de puissances spirituelles qui agissent sur mission de Dieu pour le bien des hommes »[126]. De fait, quarante ans plus tôt, K. Praechter ne disait pas autre chose : « Ces relations », observait-il, « sont, chez Hiéroclès, l'oeuvre d'êtres supra-humains conscients de leur pouvoir, qui agissent sur ordre divin et sont dominés par des buts de pédagogie morale »[127]. Photios rapporte en effet que, d'après le *De Providentia,* « les choix volontaires dépendent de nous et que les justes conséquences de ces choix dépendent des êtres éthérés en tant qu'ils nous sont commis pour juges par Dieu et qu'il est dans leur nature de nous administrer »[128]. Les démons, d'après ce passage, ne jouissent pas d'un pouvoir discrétionnaire. Ils sont, comme à l'accoutumée, des surveillants par nature (*πεφυκόσι*) et des juges, mais des juges qu n'opèrent qu'en vertu d'une mission reçue de Dieu. K. Praechter en est conscient. Il remarque que c'est Dieu qui exerce l'influence principale sur les âmes, que c'est lui qui détermine les suites de nos actes[129]. Pour le prouver, il cite deux textes du *Commentaire sur les Vers d'Or*[130], et s'appuie aussi sur le *De Providentia.* L'*heimarménè* n'est-elle pas, comme on l'a déjà dit, « l'activité justicière de Dieu qui juge les événements selon la loi de la providence, ... qui redresse nos affaires d'après les hypothèses volontairement choisies de nos oeuvres libres »?[131]. Or, d'après le même *De Providentia,* l'action des démons sur les hommes s'appelle le destin[132]. Ils accomplissent donc la même oeuvre que Dieu vis à vis de nous, et K. Praechter constate justement que « l'action médiatrice des démons passe parfois tout à fait à l'arrière-plan dans l'exposé d'Hiéroclès et qu'il n'est plus question

---

[125] *Rép.,* éd. Chambry, X, 620 d.
[126] A. Wifstrand : *L'Église ancienne et la culture grecque,* Paris, 1962, p. 147—148.
[127] K. Praechter, op. cit., p. 15.
[128] Photios, codex 251, 462 b, 19—22, p. 195 (trad. retouchée).
[129] K. Praechter, op. cit., p. 15 et 16.
[130] Cf. C. C. A. 72, 13—17 à 73, 1—7; C. C. A. M. 142; K. 44, 23—27 à 45, 1—7. C. C. A. 77, 5 ss.; C. C. A. M. 151; K. 48, 8 ss.
[131] Codex 251, 461 b, 29—31; p. 193; 465 b, 31—35, p. 204; 466 a, 37—41, p. 206; 466 b, 1—7.
[132] Cf. p. 303 ss.

que de Dieu lui-même, qui dispose des suites de nos actes »[133]. Pourquoi les bons génies sont-ils parfois ainsi passés sous silence, et semblent-ils d'autres fois jouir d'une sorte d'autonomie? Photios est-il responsable de ce manque apparent de rigueur? Hiéroclès, en tant que philosophe néo-platonicien, devait juger nécessaire l'existence de médiateurs entre le Dieu-Providence et les âmes humaines. Ces médiateurs conseillaient les âmes, mais ne devaient pas, de leur propre chef, pouvoir modifier les conséquences du libre choix humain. Ainsi, même lorsqu'il est précisé, dans le *De Providentia,* que les démons nous inspirent et nous jugent, que leur action sur les hommes s'identifie avec celle du Destin, c'est Dieu qui, en fait, gouverne les démons et les hommes, car la Providence est au-dessus du Destin, elle l'englobe comme le tout englobe la partie[134]. On trouve d'ailleurs à plusieurs reprises, dans la même oeuvre, l'expression *προνοητικὴ εἱμαρμένη*[135]. Ces deux mots sont toujours dans le même ordre et signifient : « le Destin providentiel », autrement dit : « le Destin voulu par la Providence ». Les deux notions de Providence et de Destin sont ainsi étroitement liées et la dépendance de la seconde par rapport à la première suggérée. L'action de Dieu paraît donc parfois éclipser totalement celle des divinités subalternes[136] et, selon les besoins de son exposé, dont nous ne pouvons apprécier la teneur exacte, Hiéroclès a pu mettre davantage en lumière, sans trahir sa propre doctrine, tantôt l'influence de la Providence sur l'homme, tantôt celle des démons, étant bien entendu que la seconde dépend étroitement de la première et ne saurait exister sans elle.

5. *L'emploi du mot « angélos » dans le Commentaire d'Hiéroclès*

Dans ces conditions, le rôle attribué aux démons dans le *De Providentia* permet-il de conjecturer qu'il a subi une influence chrétienne? Le fait que l'auteur ait employé une fois *angéloi* dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*[137], à propos de tous les intermédiaires, corrobore-t-il cette hypothèse comme le voudrait A. Wifstrand?[138] Une remarque de K. Praechter paraît fort pertinente : « La doctrine sur les anges comme messagers de la volonté divine provient en dernier ressort du judaïsme et paraît avoir franchi sous forme de cas isolés les stades intermédiaires du christianisme. Mais elle s'est tellement répandue chez les néo-platoniciens païens (entre autres Porphyre, Jamblique,

[133] K. Praechter, op. cit., p. 16.
[134] Cf. Photios, codex 251, 462 b, 26—32, p. 195.
[135] Photios, codex 251, 463 a, 20, p. 196; 464 a, 41, p. 200; 465 a, 19, p. 202; 465 b, 36, p. 204. Cf. Theo Kubusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 103.
[136] Cf. F. Cumont : *Les anges du paganisme,* in *Revue de l'histoire des religions,* t. 72, 1915, p. 173, note I.
[137] C. C. A. 138, 2; K. 95, 12, qui reproduit la leçon *ἀγγέλου.*
[138] A. Wifstrand, op. cit., p. 148.

et Proclos) qu'on n'en peut rien tirer pour la question de l'influence chrétienne sur Hiéroclès ». K. Praechter ajoute cependant: « Il en va certes autrement quand, en un endroit, la dénomination d'*ἄγγελοι* est employée pour désigner l'ensemble de l'espèce intermédaire entre les dieux et les hommes »[139]. Il réduit ainsi pratiquement à néant sa remarque précédente. Pour justifier cette restriction, l'érudit s'appuie sur un passage du *Commentaire sur les Vers d'Or* repris par Wifstrand : Hiéroclès, dit-il, s'attachant à préciser la place de l'homme parmi les êtres intelligents, écrit qu'il « ne peut pas non plus faire usage de son intelligence d'une façon continue, bien qu'il le puisse d'une façon qui ne demeure pas immuable; cela le place, en effet, au rang des Messagers »[140]. Il fait aussi remarquer qu'Hiéroclès « emploie ... sans y être contraint, pour désigner en général le genre intermédiaire, le terme d' « ange »[141]. Il est vrai que les Grecs regardèrent toujours « l'adoration des anges comme d'importation étrangère », au point que Proclos est obligé d'affirmer, dans son *Commentaire sur la République*[142], que « si Platon, dans le *Cratyle,* donne à Hermès et à Iris le titre de « messagers des dieux », c'est que le nom d'*ἄγγελοι* n'est pas exotique et n'appartient pas uniquement à la « théosophie barbare »[143], mais il est non moins certain qu'au Ve siècle le mot *angélos* devait être familier aux païens d'Alexandrie depuis longtemps en contact avec une importante communauté chrétienne. Surtout les cultes orientaux, et en particulier syriens, avaient mis ce terme à l'honneur chez les théoriciens du paganisme. Déjà au I^e siècle de notre ère, le juif Philon, à Alexandrie, avait parlé des anges en tant qu'intermédiaires et les avait assimilés aux démons des Grecs[144]. D'autre part, « il est remarquable », écrit F. Cumont[145], « que le premier philosophe où nous puissions discerner une doctrine précise sur la nature et la fonction des anges soit un Sémite, Porphyre le Tyrien ». Il faut cependant avouer que Porphyre, s'il parle des démons, ne dit pas grand chose des anges. Il ne les nomme pas dans son développement sur les bons et les mauvais démons dans le *De abstinentia*[146], probablement inspiré de la démonologie des *Hermetica*[147]. Il affirme tout au plus que parmi les bons démons, « il faut compter ceux qui

[139] K. Praechter, *Christ.-neupl.* ... p. 15 et 16, n. 9.

[140] C. C. A. 138, 1 et 2; C. C. A. M. 262 et 263 (trad. retouchée); K. 95, 11—12.

[141] K. Praechter, op. cit., p. 23.

[142] Proclos, *In Platon. Remp.*, éd. Kroll, t. II, Amsterdam, 1965, p. 255, 21.

[143] F. Cumont, op. cit., p. 167.

[144] Philon, *De Gigantibus,* texte et trad. F. H. Colson et G. H. Whittaker, coll. Loeb, t. II; Londres-Cambridge, Massachusetts, 1968, 2, 6 ss.; *De Somniis,* ibid., t. V, 1958, I, 22, 144 ss.; *De confusione linguarum,* ibid., t. IV, 1958, 34, 174; *De plantat. Noe,* ibid., t. III; 1960, 4, 14.

[145] F. Cumont, op. cit., p. 169.

[146] Porphyre, *De abstinentia,* éd. et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, t. II, 1979, L. II, 38—43.

[147] Cf. A. J. Festugière : *Une source hermétique de Porphyre,* in *R. E. G.,* t. 49, 1936, p. 593—595. Voir surtout *Hermès Trismégiste,* éd. Nock—Festugière, Paris, t. VI, 1960, traité XVI, 14—16 et l'apocalypse de l'*Asclepius,* 25, p. 329, 14 ss.

font passer, comme l'affirme Platon, et qui annoncent *(diangellontas)* les choses humaines aux dieux et les choses divines aux hommes »[148]. Sans doute, dans *La Lettre à Anébon*[149], dans la *Lettre à Marcella*[150], Porphyre fait-il intervenir nommément les anges et les archanges du judaïsme[151] et St Augustin, dans la *Cité de Dieu,* assure-t-il que Porphyre distingue les anges des démons[152], mais ces témoignages, au total, restent plutôt limités. Jamblique, en revanche, a donné un enseignement d'une tout autre ampleur sur les archanges et les anges dans le *De mysteriis*[153]. C'est ici que nous trouvons pour la première fois le classement : dieux, anges, démons, héros[154]. Il est à peine besoin de rappeler combien Jamblique était imbu des *Oracles Chaldaïques,* où les anges ont occupé, semble-t-il, un rôle non négligeable[155]. Quoi qu'il en soit, Hiéroclès met en relation étroite la notion d'ange avec la faculté d'user de l'intelligence *(noein)* d'une façon continue et, à la même époque, Proclos, dans son *Commentaire sur le Timée,* est d'avis que « la race *angélique* conserve une analogie avec l'Intelligible *(to noèton)* qui est sorti en premier de la Source ineffable et cachée des êtres »[156], « qu'elle procède selon la Vie Intellective du Démiurge; c'est pourquoi », poursuit-il, « elle est aussi douée d'intellect par essence et elle interprète et transmet les pensées divines aux entités inférieures »[157]. K. Praechter ajoute à sa remarque sur l'emploi d'*angéloi* chez Hiéroclès qu' « on sent bien ici l'influence de cercles dans lesquels la dénomination « ange » pour l'ensemble des êtres inférieurs aux dieux et supra-humains était courante »[158]. Il est probable, effectivement, que le terme « ange » ne devait être employé, pour tous les êtres intermédiaires, que dans certains milieux, mais ces milieux étaient-ils forcément chrétiens, comme le voudrait A. Wifstrand? Hiéroclès, après avoir affirmé que les *Ver d'Or* appellent tous les êtres intermédiaires : « héros glorifiés »[159] et qu'on a aussi l'*habitude (éthos)* de les appeler « bons génies »[160], rapporte que *parfois* (*ἔστι δὲ ὅτε*) on leur donne le nom d' « Anges »[161] et rappelle que *souvent (pollakis)* nous répartissons ces êtres

---

[148] Porphyre, *De abst.*, II, 38, 3.
[149] Porfirio, *Lettera ad Anebo,* Sodano, Naples, 1958, 10, 16.
[150] Porphyre, *Ad Marcellam,* in *Porph. opusc. sel.* éd. Nauck, Hildesheim; 1963, 21, 5, p. 288.
[151] Cf. Le témoignage de Proclos, *In Tim.*, I, 152, 13; *Fest.*, I, p. 204.
[152] St. Augustin, *La Cité de Dieu,* éd. J. Perret, t. II, Paris, 1960, X, 9, p. 407. Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre,* Gand, 1913, frag. du *De regressu animae,* frag. 2, p. 29.*
[153] *Les Mystères d'Égypte,* éd. Des Places, Paris, 1966, II, 69, l. 11, p. 79 ss.
[154] Ibid., II, 71, l. 9 ss.
[155] Cf. *Extraits du Commentaire de Proclos sur la philosophie chaldaïque,* I, in *Oracles Chaldaïques,* éd. Des Places, Paris, 1971, p. 206; cf. aussi : F. Cumont, op. cit., p. 169.
[156] Fest., V, p. 21; *In Tim.*, III, 165, 14—16.
[157] Fest., V, p. 22; *In Tim.*, III, 165, 22—25.
[158] K. Praechter, op. cit., p. 23.
[159] C. C. A. 39, 6; K. 18, 28 à 19, 1.
[160] C. C. A. 41, 3; K. 19, 14—15.
[161] C. C. A. 41, 5; K. 19, 16.

en trois classes : les Anges, les héros et les génies, et que « quelques autres *(hénioi)* ... ne donnent qu'un de ces trois noms à ces êtres moyens : ils les appellent tous ou Anges, ou Génies ou Héros »[162]. D'après K. Praechter, « si l'on veut prendre Hiéroclès au mot, il ne peut avoir pensé, en faisant allusion à ceux qui nomment tous les membres de la classe intermédiaire : « anges » qu'aux juifs et aux chrétiens, tandis que l'emploi de *ἥρωες* renvoie aux *Vers d'Or* et celui de *δαίμονες* aux platoniciens et autres philosophes »[163]. Cependant, si Hiéroclès pensait aux chrétiens lorsqu'il écrivait le mot *angéloi,* aurait-il employé *ἔστιν ὅτε* opposé à *éthos* et *hénioi* en contraste avec *pollakis*? Les chrétiens appelaient habituellement « Anges » les messagers de Dieu[164], et ils étaient nombreux à Alexandrie et ailleurs, et non pas quelques uns. On a plutôt l'impression que l'auteur fait allusion soit à une secte peu nombreuse de païens qui a l'habitude de nommer « anges » tous les êtres intermédiaires, soit à quelques théoriciens qui retiennent surtout le rôle de « messagers » dévolu aux bons génies[165]. Les anges occupant le rang le plus élevé parmi les êtres intermédiaires, quelques néo-platoniciens pouvaient désigner l'ensemble de ces êtres par l'appellation de ceux qui les dominaient tous et dont ils procédaient. Au total, compte tenu de ces antécédents néo-platoniciens, l'angélologie d'Hiéroclès demeure sommaire et peu originale. La tradition païenne suffit à l'expliquer.

6. *Le temps de vie imparti aux humains*

Quel que soit le nom attribué aux êtres qui veillent sur nous, leur principale fonction, d'après le *De Providentia,* est de veiller sur notre temps de vie : « S'ils sont les gardiens de la vie qui a été déterminée *(aphorizoménou)* selon notre mérite, il est évident qu'ils pourraient bien veiller aussi à ce que s'accomplît le temps que chaque exitence a reçu; il n'est pas possible, en effet, de veiller sur une vie dont la durée est indéterminée »[166]. Les anges, instruments du Destin, apparaissent ici comme les êtres qui veillent sur la qualité de la vie attribuée aux hommes selon leurs mérites et aussi sur la durée de cette existence. La durée d'une vie dépend en effet du comportement de l'homme dans une existence antérieure et influe puissament sur son rachat ou sa perte. C'est en fait le problème de la naissance et de la mort que pose Hiéroclès : pourquoi naît-on, ou meurt-on, à tel ou tel moment plutôt qu'à tel autre? L'Alexandrin lie en effet les deux problèmes : « Aussi le temps doit-il être déterminé (*ὡρίσθαι*) par la sauvegarde de la vie fixée par le Destin, et le genre de la mort déterminé

[162] C. C. A. 41, 12; K. 19, 24.
[163] K. Praechter, op. cit., p. 23 n. 2.
[164] Cf. cependant F. Cumont, op. cit., p. 164, n. 2.
[165] Cf. *R. E.*, Supplém., III; 1918, col. 112, s.v. *Angelos,* (Andres).
[166] Photios, codex 251, 462 a, 33—37, p. 194 (trad. retouchée).

en même temps (συνδιωρίσθαι) que la durée de la vie, puisqu'il est le terme de l'existence qu'on a méritée. Quand la naissance est fixée (ὡρισμένης), la mort l'est nécessairement aussi »[167]. La notion de borne, de limite, revient comme un leitmotiv dans tout ce passage. Le vocabulaire rend compte de l'idée que l'auteur se fait du Destin : les anges sont des gardiens; ils n'obligent pas les hommes à accomplir certains actes; ils veillent simplement à ce qu'ils ne dépassent pas certaines bornes. Comment les éléments du monde seraient-ils en ordre si les mortels ne gardaient pas leur place, s'ils franchissaient les limites qui leur sont assignées? La notion de *taxis* entraîne celle d'*horos*. L'homme, qui oscille entre les dieux et la bête, n'est-il pas un *méthorion*[168] dans la hiérarchie des êtres? Il est évident, à la lecture des fragments du *De Providentia,* que le Destin, c'est-à-dire l'administration des hommes par les anges, sous l'autorité de la Providence divine, ne peut s'exercer que durant une portion de temps, ayant un commencement et une fin. L'*heimarménè* n'est pas seulement réservée à l'âme humaine, mais à l'homme terrestre, composé d'une âme divine et d'un corps matériel. Proclos, dans son *De Providentia et Fato,* enseigne que la Providence concerne les seuls êtres intellectifs, tandis que « notre nature lie ensemble toutes les parties de notre corps et entrelace leurs actions les unes aux autres, et c'est là une sorte de Destin *(heimarménè tis)* de notre corps »[169]. *Le Destin est donc lié à ce qui est corporel, compris dans l'espace et dans le temps.* L'âme est d'essence immortelle, mais lorsqu'elle tombe dans le devenir, elle est revêtue d'un corps mortel qui naît et qui meurt. Selon ses mérites, elle utilise plusieurs corps, limités dans le temps. Mais qui détermine la longueur de la vie? D'après Photios, Hiéroclès parle d'abord de l'accomplissement du temps « attribué comme lot à chaque existence » (ὅν — c'est-à-dire le temps — ἕκαστος ἐκληρώσατο)[170]. L'allusion au mythe d'Er de la *République* est évidente, encore que les âmes, chez Platon, tirent au sort (πρῶτος δ'ὁ λαχών)[171] le rang qui leur est échu pour choisir elles-mêmes le modèle de leur vie future. Il faut, d'autre part, prendre garde de traduire correctement κληροῦσθαι chez Hiéroclès. L'homme ne peut à la fois «tirer au sort» sa vie et la «choisir». Il faut traduire ainsi ce passage décisif du *De Providentia* : « L'âme ... est jugée digne d'être dirigée par l'espèce supérieure qui lui est la plus proche ... Le choix dépend d'elle, mais ce qui résulte de ses choix est déterminé (ὥρισται) par le jugement de la Providence » — Hiéroclès aurait pu écrire : du Destin — « qui sanctionne selon leur mérite les dispositions de l'âme. Et c'est ainsi

[167] Ibid., 462 a, 37—41, p. 194.
[168] Cf. III[e] partie, p. 171 ss.
[169] Proclos, *De Providentia et Fato,* in *Procli Diadochi tria opuscula,* éd. Boese, Berlin, 1960, 12, l. 6—8, p. 119.
[170] Codex 251, 462 a, 36, p. 194.
[171] *Rép.,* X, 617 e.

qu'on dit que, à la fois, *nous choisissons et nous recevons pour lot* » (*αἱρεῖσθαί τε ἅμα καὶ κληροῦσθαι*) « une seule et même vie »[172].

En bref, nous choisissons d'accomplir telle ou telle action, et de ce choix dépend l'attribution, par le Destin, de conséquences que nous ne pouvons pas éviter, le tout formant une même vie. Nous sommes donc à la fois libres et non libres. Ce mélange de liberté et de contrainte constitue en définitive le Destin. Le mérite de l'homme dépend de la manière dont il utilise sa part de liberté. On peut dire qu'il forge lui-même son genre de vie futur : s'il agit bien, les conséquences inéluctables de ses actes seront bonnes, et mauvaises dans le cas contraire. Cependant, l'homme influe-t-il sur la longueur de sa vie? Hiéroclès déclare très clairement : « Le point de départ de notre devenir *(tès généséôs)* est déterminé *(orizei)* par le Destin qui fixe notre renvoi de là-bas » (c'est-à-dire du séjour des dieux); c'est une volonté divine et une loi de la justice de Dieu. Ainsi le Destin qui détermine le passage d'ici à là-bas veillera sur le moment fixé pour la mort » (*τόν θάνατον ὡρισμένον*) [173]. Et plus loin : « Dans l'ensemble déterminé (*ἀφοριζομένῳ*) de la vie se trouve tout ce qui concerne l'existence humaine, notamment le moment *(ho kairos)* et le genre *(ho tropos)* de notre mort qui ont été fixés en même temps par l'arrêt du destin »[174]. Bien entendu, les périodes passées par les âmes sur la terre sont elles aussi rigoureusement déterminées : dix mille ans pour les plus mauvaises, trois mille pour celles dont la vertu et l'amour du bien abrègent le séjour terrestre[175]. Ce dernier exemple, et l'affirmation constante que le Destin, composé de liberté et de nécessité, fixe les bornes de notre existence, pourraient nous laisser croire que le libre arbitre, s'il est tourné vers le bien, peut réduire le temps de la vie ici-bas et contribuer à l'allonger, s'il est tourné vers le mal. Il n'en est rien. La longueur de notre vie terrestre ne dépend pas de nous; elle dépend de Dieu. En effet, enseigne Hiéroclès, « notre liberté d'action *(to autexousion)* révèle ... que la seule chose qui dépend de nous, c'est de nous transformer nous-mêmes à notre gré, sans que le corps dont nous sommes revêtus, ni les choses extérieures, soient du domaine de cette liberté »[176]. Nous agissons, au moins en partie, à notre gré, mais c'est Dieu, ou les démons, qui jugent si chaque âme en particulier doit rester longtemps ou non dans son nouveau corps, en fonction de ses actions passées. Il existe un temps fixé pour la mort en vertu de l'*axia* de l'âme. Nous recevons, affirme Hiéroclès, « par une décision des divinités qui nous jugent, selon ce que nous avons mérité *(pros ... axian)* au cours de nos existences antérieures, une vie dans laquelle tout est inclus : race, cité, père, mère,

---

[172] Photios, codex 251, 463 a, 36—40, p. 197.
[173] Ibid., 462 b, 1—4, p. 194 (trad. retouchée).
[174] Ibid., 463 b, 10—13, p. 198.
[175] Ibid., 463 b, 24—28, p. 198. Cf. Platon, *Phèdre*, 248 e—249 a. La doctrine de Platon sur ce dernier point n'est d'ailleurs pas fixe. Cf. *Gorgias*, 525 c—e; *Rép.*, X, 615 c—616 a, où les grands criminels subissent des peines éternelles.
[176] Photios, cod. 251, 465 b, 17—21, p. 203—204.

moment de la conception, qualité du corps, manière de vivre, hasards divers inhérents à notre existence, genre et heure de la mort »[177], c'est-à-dire tout ce qui constitue le *cadre extérieur* de notre vie. Ce cadre est rigide et ne peut être rompu.

I. Hadot[178] reconnaît que l'*Heimarménè* règle « presque tous les détails extérieurs de notre vie » et que « notre libre arbitre ne doit donc avoir aucune influence sur ceux-ci, sauf dans les cas où nous avons l'impression de pouvoir choisir entre plusieurs possibilités ». Cette dernière affirmation est vague. Dans la longue citation censée l'étayer[179], Hiéroclès proclame au contraire que « le choix humain n'a de pouvoir sur rien d'autre que sur lui-même ». Pour prouver que les résultats de nos actions dans le domaine des choses extérieures dépend « en grande partie de notre coopération, de l'effort que nous faisons, bien que nous ne soyons pas seuls maîtres de ces actions », I. Hadot ne cite que des textes de Simplikios ou de Proclos[180]. Bien sûr, c'est en fonction de notre comportement passé que la Providence, ou le Destin, nous imposent, à la naissance, un nouveau cadre de vie à remplir d'actes volontaires ou non; mais ce cadre une fois imposé, nous ne pouvons plus le rejeter. Ainsi, indirectement, notre libre arbitre influe sur la durée de notre vie, mais cette durée dépend directement du « Destin providentiel », qui tient compte, en toute justice, de nos actions passées. Le gardien, sur la terre, de toutes ces décisions du Destin, celui qui veille à leur plein accomplissement *(apoplèrôtès)*[181], c'est le bon génie désigné par le sort (*εἰληχὼς δαίμων*)[182]. Cette intervention personnelle de la divinité dans le genre de vie mené par l'homme et à propos des limites fixées à son devenir, s'explique par la manière dont il a été créé. Le Démiurge, en effet, a façonné separément les âmes humaines, comme il est dit dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*[183]. Complémentairement, le *De Providentia* précise que les âmes ont été créées en nombre déterminé (*πρὸς ἀριθμὸν ὡρισμένον*) et que le Démiurge « a fait chaque âme humaine en la circonscrivant dans les limites qui lui sont propres » (*ἰδίοις ὅροις περιγεγραμμένην*)[184]. Il s'ensuit qu' « une providence, un jugement, une peine, une purification » sont départis à chacune d'elles. Une fois la purification accomplie, le cycle des réincarnations se poursuit. Surviennent alors « un envoi vers une naissance, une part de vie qui lui convient, une fin qui ne survient pas d'elle-même »[185].

---

[177] Ibid., 466 a, 21—26, p. 205.

[178] I. Hadot : *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 140—141.

[179] Cf. Photios, codex 251, 465 a, 40 à 465 b, 21, p. 203—204.

[180] I. Hadot, op. cit., cf. p. 141, n. 87 et 88.

[181] Photios, cod. 251, 462 a, 35—36, p. 194. Cf. *Rép.*, X, 620 d—e.

[182] Ibid., 466 a, 27 et 28, p. 205.

[183] C. C. A. 82, 9 et 10; K. 52, 27.

[184] Photios, codex 251, 466 b, 2, p. 206.

[185] Ibid., 466 b, 3—5, p. 206.

D'où il ressort que les moments de la naissance et de la mort sont imposés aux âmes. Dans son éloge de la prudence *(phronèsis),* Hiéroclès déclare que cette vertu sait « qu'il y a un temps déterminé » *(horisménos ... khronos)* « pour notre séjour dans des corps périssables et que, quand ce temps touche à sa fin », il nous faut obéir « comme à une loi divine »[186]. C'est là un rappel évident du précepte stoïcien qui invite le sage à se soumettre à l'ordre du monde. La dissolution des éléments du cosmos — pour nous la nécessité de mourir — ne doit pas nous induire à penser « que tout ce qui nous concerne n'est point réglé par la Providence »[187]. Pour qui détient la *phronèsis,* cette vie précaire n'est pas absurde. La Providence sait, en effet, « que tous les hommes sont destinés à mourir »[188]. Aussi bien, Providence et Destin se trouvent-ils intégrés à l'ordre qui règne dans le cosmos : *ἡ πεπρωμένη* ⟨*μοῖρα*⟩ revient à dire que « notre vie périssable est *marquée* par d'infranchissables et rigoureuses limites » (*ὅροις τισὶν ἀναγκαίοις πεπερατῶσθαι*)[189]. Si notre vie est ainsi étroitement limitée, elle n'est pas livrée au hasard. Bien au contraire : « Pour les humains, ce sont des décrets particuliers de la providence divine, des jugements des démons, des lots des vies, les châtiments des fautes anciennes qui déterminent *(aphorizousi)* notamment le moment et le genre de leur mort »[190]. Non seulement la vie du corps humain ne saurait dépasser les bornes fixées par le créateur, mais aussi l'univers entier est comme figé dans les limites tracées par le Démiurge. Les êtres sont groupés en trois classes, mais « séparés selon leur genre, ils restent éternellement confinés dans les bornes que leur fixa l'organisateur du monde »[191]. On ne peut changer à son gré l'ordre de dignité des êtres. Il est insensé, l'homme qui désire devenir un Héros glorifié ou un dieu, car il ne connaît pas « les normes fixées par la Nature »[192], alors qu'il doit s'appliquer à connaître « la façon dont la Loi qui régit l'ordonnance du monde » dispose chacun des êtres de l'univers [193]. Une fois de plus, les notions de *taxis* et d'*axia* se rejoignent, et la dignité des êtres créés est aussi fonction de leurs limites. En effet, « celui qui ne connaît pas la dignité afférente à chaque être » espère l'inespérable[194], tandis que « celui qui délimite *(ho aphorizôn)* toutes choses selon les dimensions démiurgiques », celui-là atteint « l'espérance infaillible »[195]. En fonction de ce même axiome, si nous sommes tenus d'observer les limites qui nous sont imposées par la divine Providence,

---

186 C. C. A. 62, 4—5; C. C. A. M. 124; K. 36, 7—9.
187 C. C. A. 62, 2; C. C. A. M. 124; K. 36, 4—5.
188 Vers d'Or, 15.
189 Ce sont là les seuls emplois de *péprôtai* et de *hè péprômènè* dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Cf. C. C. A. 62, 6 et 7; C. C. A. M. 125; K. 36, 9—10.
190 Photios, codex 251, 466 b, 14—17, p. 206 (trad. retouchée).
191 C. C. A. 134, 24; C. C. A. M. 257; K. 93, 5—6.
192 C. C. A. 139, 11; C. C. A. M. 265; K. 96, 19.
193 C. C. A. 139, 4; C. C. A. M. 265; K. 96, 11—12.
194 C. C. A. 140, 9 à 141, 1—2; C. C. A. M. 267; K. 97, 5—8.
195 Cf. C. C. A. 141, 2—6; C. C. A. M. 267—268, K. 97, 8—12.

les êtres qui nous sont supérieurs, et en paritculier les démons, doivent, de leur côté, respecter certaines règles dans l'exercice de leur autorité; autrement dit la Providence et le Destin ne nous écrasent pas sous un pouvoir tyrannique. « La justice et l'ordre ont ... fixé des bornes à l'autorité qu'ont sur nous les êtres immortels qui nous sont supérieurs »[196]. La *dikè* et la *taxis* tempèrent l'emprise du Destin sur l'homme. Hiéroclès précise un peu plus loin que « l'animal raisonnable portant seul sur la terre le sens de la justice, il est séparé des animaux sans raison par d'infranchissables limites et doit être régi différemment. La loi de la Providence, en effet, s'exerce sur toutes choses d'une façon appropriée à la nature de chacun »[197]. Nous trouvons à nouveau réunis les mots *λογικόν ζῷον, δίκη, ὅροι, διοίκησις* et *πρόνοια*. La Providence — et le Destin — n'exercent donc leur action que sur des êtres capables de mériter ou de démériter, c'est-à-dire qui peuvent être jugés, et qui savent garder leur place dans l'univers, sans outrepasser leurs limites. Le non délimité, l'*aoriston,* n'attire pas les soins de la Providence ni du Destin. L'auteur du *De Providentia* assure en effet que les démons ne peuvent « veiller sur une vie dont la durée est indéterminée »[198], et que si les causes qui nous font venir à la vie et celles qui nous la font quitter sont indéterminées, « toute la vie l'est aussi et n'a aucune direction supérieure »[199].

La fin du *Commentaire sur les Vers d'Or* rappelle une dernière fois l'étroite dépendance qui unit l'ordre et le respect des limites à la Providence : « la plus haute vertu ... est de se maintenir dans les bornes que nous assigne la création, au sein desquelles toutes choses ont été distinguées par espèces, de se conformer aux lois de la Providence par lesquelles toutes choses ... sont amenées au bien qui s'accorde avec elles »[200].

---

196 C. C. A. 81, 21—23, C. C. A. M. 160; K. 52, 14—16.

197 C. C. A. 82, 3—7; C. C. A. M. 160; K. 52, 20—25.

198 Photios, codex 251, 462 a, 36—37, p. 194.

199 Ibid., 462 b, 6 et 7, p. 194 et 195.

200 C. C. A. 184, 8—12; C. C. A. M. 340—341; K. 121, 14—18. Hiéroclès emploie aussi le mot *horos* dans le sens de « règle, critère, norme ». Ce sens est bien connu de Platon (cf. par exemple, Des Places, *Platon, Lexique,* t. II, Paris, 1970, s.v.) et d'Aristote, p. ex. dans *La Politique, l'Éthique à Nicomaque.* Cf. C. C. A. 63, 2—5; C. C. A. M. 126; K. 37, 1—5; C. C. A. 78, 21; 118, 1; 168, 2; K. 49, 16; 82, 7—8; 112, 27.

CHAPITRE III

LA LIBERTÉ HUMAINE

Introduction

Jusqu'à présent, la Providence, et plus particulièrement le Destin, sont apparus avant tout comme des puissances qui surveillent l'homme pour son bien, le jugent, le rétribuent selon ses mérites, enserrent son existence terrestre entre des bornes infranchissables. On a surtout entendu parler de contraintes; le moment est venu de poser la question de la liberté. Hiéroclès a déjà défini le Destin, dans le *De Providentia,* comme : « l'activité justicière de Dieu ... qui redresse nos affaires d'après les hypothèses volontairement choisies de nos oeuvres libres »[201]. Le Destin n'est donc pas uniquement une contrainte ; il a pour base une activité justicière : les actions humaines sont évaluées et rétribuées non pas aveuglément, mais selon leur valeur. Tout ce qui nous concerne est « redressé », certes, c'est-à-dire dirigé, mais dirigé vers le choix de nos oeuvres libres. Cette contrainte ne paraît pas supprimer notre libre arbitre.

Il ne faut pas, d'autre part, abandonner ce qui concerne notre corps et les choses extérieures au hasard, ni les volontés de l'âme, ses jugements et ses impulsions à une nécessité supérieure, « puisque ce serait nous enlever la responsabilité du vice et de la vertu et en accuser la destinée »[202]-

1. *La Proairésis*

La responsabilité humaine et la justice divine donnent naissance à notre destin personnel. « Les choix volontaires *(proairéseis)* dépendent de nous (*ἐφ'ἡμῖν*) et les justes compensations *(amoibas)* de ces choix relèvent des êtres éthérés »[203], autrement dit de Dieu. L'antique image de la balance matérialiserait assez bien ce destin : sur l'un des plateaux, notre acte libre; sur l'autre, pour équilibrer le fléau de la justice de Dieu, la récompense ou la punition de cet acte. Si nous sommes rétribués, c'est parce que nous sommes responsables de certains actes, et la responsabilité postule la liberté du choix. Comme l'a dit Hiéroclès : « la rétribution *(amoibè)* attachée à nos actions met en évidence à la fois le mouvement de notre libre arbitre (*τὴν αὐτεξούσιον κίνησιν*) et la souveraineté divine »[204]. Le mot *amoibè* est ici le véritable mot-clé; il désigne,

[201] Cf. p. 302.
[202] Photios, codex 251, 462 b, 12—15, p. 195.
[203] Ibid., 462 b, 19—21, p. 195.
[204] Ibid., 462 b, 40—42, p. 197.

en effet, la « compensation », autrement dit l'équilibre entre notre liberté et la puissance de Dieu[205]. Photios a relevé plus loin l'existence d'une ordonnance *(taxis)* « réalisée, dit-on, par la destinée qui est le jugement de Dieu dans les choses ne dépendant pas de nous pour la juste rétribution » (*πρὸς τὴν ἀξίαν ἀμοιζήν*) « de ce qui dépend de nous »[206]. En d'autres termes Dieu utilise, pour récompenser ou punir nos actes libres, des choses qui ne dépendent pas de nous, comme la beauté ou la laideur du corps, la richesse ou la pauvreté, la longueur de notre vie[207]. D'après le *Commentaire sur les Vers d'Or,* Dieu n'est pas la cause, mais seulement le maître qui nous donne, selon les lois de la justice, les rétributions que nous avons méritées[208]. Quant à l'âme humaine, après la mort du corps, elle existe toujours, subit son jugement, et reçoit la rétribution que lui vaut sa précédente vie.[209] Le libre choix *(hè proairésis)* et le libre arbitre *(to autexousion)* qui dépendent de nous, compensent donc ce qui ne dépend pas de nous et nous est imposé par la justice de Dieu, et réciproquement.

« Le mot « *προαίρεσις* » n'apparaît dans la langue grecque qu'à l'époque d'Aristote; encore n'est-il pas, même alors, tout à fait courant ... On le rencontre une fois chez Platon[210] plus de vingt fois chez Démosthène... Il désigne *ce que* quelqu'un a choisi, préféré ou décidé ... Le sens subjectif apparaît cependant quelquefois à l'époque d'Aristote; la *proairésis* est alors l'acte par lequel on choisit, préfère ou décide quelque chose »[211].

La complexité du Destin, l'ambiguïté du sens de *proairésis* apparaissent dans cette phrase du *Commentaire* : « Quant à ceux qui se sont corrompus par l'impulsion de leur libre arbitre (*αὐτεξουσίοις ὁρμαῖς*), et qui ont oublié la droite raison qui est en eux, Dieu châtie leur méchanceté en vertu de la Loi qui interdit le mal, ainsi que de l'entrelacement de la Loi et de la volonté humaine (ou du choix humain) (*τὴν προαίρεσιν*), que nous appelons le Destin »[212]. L'âme humaine est maîtresse d'elle-même. Comme le rappelle Cicéron dans le *De Officiis,* une partie de l'âme consiste dans l'inclination *(appetitus)* que les Grecs dénomment *hormè,* qui pousse l'homme vers telle ou telle fin, l'autre dans la raison qui lui apprend et lui explique ce qui est à faire et ce qui est à

---

205 Ibid., 463 b, 3 et 4, p. 197.
206 Ibid., 465 b, 30—32, p. 204.
207 Ibid., 466 b, 15, p. 206.
208 Cf. C. C. A. 72, 15—17; C. C. A. M. 142; K. 44, 24—27.
209 Cf. C. C. A. 85, 17—18; C. C. A. M. 166; K. 55, 15—16.
210 *Parménide,* 143 c.
211 Cf. Aristote. *L'éthique à Nicomaque,* Commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain-Paris, t. II, 1970, 1e partie, p. 189—190. Voir aussi *Épictète, Entretiens,* éd. J. Souilhé, Paris, 1962, t. I, *Introduction,* p. L, n. 3. « Voir encore H. R. Schwyzer : « *Bewusst* » *und* « *Unbewusst* » *bei Plotin,* in *Les sources de Plotin,* Vandoeuvres-Genève, 1957, p. 371, et J. M. Rist, *Prohairesis,* in *De Jamblique à Proclus,* Vandoeuvres-Genève, 1974, p. 105.
212 C. C. A. 77, 8—12; C. C. A. M. 151; K. 48, 11—15.

éviter[213]. On songe à la division bipartite de l'âme dans l'*Ethique à Nicomaque*[214], qui distingue la partie rationnelle de la partie irrationnelle, opposée à la division tripartite de Platon[215], l'âme restant une malgré tout. Le libre arbitre de l'âme permet à son « libre choix » de suivre des impulsions sourdes à la droite raison, ou au contraire d'écouter la raison. Si l'âme s'abandonne à ses impulsions irrationnelles, elle est punie à cause de la Loi, en d'autres termes, de la volonté de Dieu lui-même[216], et du choix pervers qu'elle a opéré librement. La volonté humaine qui choisit et la Loi qui juge forment à elles deux le Destin. Hiéroclès affirme explicitement que « c'est le libre choix de sa volonté qui est la cause première de ce qu'un homme se corrompt »[217]. Il semble bien que l'influence aristotélicienne l'emporte chez lui sur l'influence stoïcienne et que *proairésis* signifie le plus souvent « libre choix », « préférence ». Ce sens n'est-il pas, en définitive, toujours présent, même lorsqu'une longue évolution paraît l'effacer au profit d'une acception plus large? Comme l'a déjà observé J. M. Rist : « On rencontre trois fois *προαίρεσις* ou *προαιρετικόν* chez Marc-Auréle[218] ... Le sens que Marc donne à ces mots est identique à celui qu'ils possèdent chez Sénèque et Épictète; ils représentent l'*ἡγεμονικόν* dans son rôle de personnalité morale de l'homme. Et cette personnalité morale doit être vue en action *quand nous effectuons nos choix*[219]. On rencontre une seule fois *προαίρεσις* dans les fragments de Zénon, déjà avec ce sens ...[220]. Il est ... important de rappeler un texte de l'*Éthique à Nicomaque* dans lequel Aristote met sur le même plan *τὸ προαιρούμενον* et *τὸ ἡγούμενον*[221]. A la place de *ἡγούμενον*, comprenez *ἡγεμονικνόν*, et la première formulation de Zénon au sujet de la position stoïcienne sur la connaissance et la volonté devient claire »[222].

Némésios d'Émèse distingue soigneusement la *proairésis,* le choix délibéré, la préférence, de ce que l'on fait de bon coeur *(to hékousion)*. « Qu'est-ce donc que le libre choix? » dit-il : « Faut-il le confondre avec ce que l'on fait exprès *(to hékousion)* parce que tout acte de libre choix est aussi accompli de plein gré? Or nous savons que l'*hékousion* a plus d'extension, car tout choix délibéré est accompli de plein gré *(hékousios)*, tandis que tout acte accompli de plein gré n'est pas librement choisi »[223]. Par exemple, quand un homme trouve un trésor, il l'accepte volontiers, mais il n'acconplit pas un

---

[213] Cf. *Les Stoïciens*, E. Brehier et P. M. Schuhl, Paris, 1964, p. 529.
[214] Aristote, *Eth. à Nic.*, Tricot, I, 12, 1102 a, p. 82.
[215] Platon, *Timée*, 69 c ss.
[216] Cf. IIe partie, p. 109—110.
[217] C. C. A. 77, 13—14; C. C. A. M. 151—152; K. 48, 17.
[218] Marc-Aurèle, *Pensées*, 8, 56; 11, 36; 12, 33.
[219] C'est nous qui soulignons.
[220] Arnim, *S. V. F.*, 1, 52, 35.
[221] Aristote, *Éth. à Nic.*, Tricot, III, 5; 1113 a.
[222] J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 232.
[223] Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, *P. G.* XXXIII, col. 732. Sur *to hékousion*, cf. Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, Gauthier-Jolif, t. II, 1970, p. 169—170.

acte de préférence[224]. M. Harl, après avoir montré que chez Philon d'Alexandrie la *phronèsis,* vertu de juste milieu entre un excès et un manque, est une « aptitude à discerner le bien du mal, à délibérer dans le domaine de l'action »[225], prouve que le même auteur « associe directement la notion d'entre-deux, *μέσος* et *μεθόριος*, à la notion de libre mouvement, opposant l'homme aux autres créatures en ce qu'il fut gratifié d'un honneur très particulier, celui d'obéir *en le voulant :* Dieu a donné à l'homme la volonté, *(τὸ ἑκούσιον)* »[226]. Il est remarquable que « le terme *αὐτεξούσιος* qui désigne chez les chrétiens le libre arbitre, n'est jamais employé par Philon pour qualifier l'homme. Cet adjectif, à peu près synonyme chez lui d'*αὐτοκράτωρ* et signifiant qu'un sujet « dispose de lui-même », peut qualifier seulement Dieu »[227]. Pour en revenir à Hiéroclès, il n'emploie guère qu'une fois *hèkousion* à propos d'un choix. Observant qu'il est possible de se libérer des maux « volontairement choisis » *(authairéta)* il ajoute : « Puisque la délivrance dépend de nous, le lien qui nous enchaîne doit aussi dépendre de notre volonté » *(ἐκ τοῦ ἑκουσίου)*[228]. En effet, l'âme humaine est maîtresse d'elle-même; rien de ce qu'elle contient n'est esclave, mais libre « si nous le voulons bien; à moins que par un penchant démesuré pour le corps et les choses extérieures, nous asservissions de plein gré *(hékontes)* notre liberté »[229]. Or, une telle manière d'agir serait contre nature. L'âme ne doit pas être soumise au corps, mais le corps doit se soumettre à l'âme, ou, plus exactement, doit être « l'instrument de notre ligne de conduite » *(tès proairéséôs)*[230]. Il s'agit ici d'un sens dérivé de *proairésis.* Si ce terme désigne étymologiquement ce qui est choisi avant toute autre chose, puis ce qui est préféré, il peut arriver à signifier, par une extension de sens, un choix préférentiel qui dure, d'où une ligne de conduite. Il s'identifie par suite, chez Épictète, comme le veut J. Souilhé, à la « personne morale », c'est-à-dire à « l'homme en tant qu'il est un être pensant et voulant librement »[231]. Plus particulièrement, d'après Némésios d'Émèse, la préférence est « un mélange de délibération *(boulè),* de jugement *(krisis)* et de désir *(orexis)*[232], le tout ayant pour objet les choses qui dépendent de nous »[233]. Le mot *proairésis* s'applique souvent, chez Hiéroclès, à un choix initial pré-

---

[224] Ibid., XXXIII, col. 732.
[225] M. Harl : *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II—III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος-μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie,* in *Recherches de Science Religieuse,* t. L. 1962, p. 343.
[226] Ibid., p. 374.
[227] Ibid., p. 376—377.
[228] C. C. A. 151, 7—11; C. C. A. M. 285; K. 103, 17—20.
[229] C. C. A. 95, 7—10; C. C. A. M. 181—182; K. 62, 25—26 à 63, 1—3.
[230] C. C. A. 107, 11; C. C. A. M. 204; K. 73, 17.
[231] *Épictète : Entretiens,* éd. J. Souilhé, *Introduction,* p. L, n. 3, cf. J. M. Rist, *Prohairesis,* in *De Jamblique à Porphyre,* p. 105.
[232] Némésios d'Emèse, op. cit., XXXIII, col. 733.
[233] Ibid., XXXIII, col. 728.

déterminé. Par exemple, « si une décision divine donnait de façon préméditée *(proègouménôs)* à l'un la richesse et à l'autre la pauvreté, il faudrait appeler ce jugement; *choix délibéré (proairésis)* »[234]. L'auteur évoque ici le *jugement,* qui est une des composantes de la « préférence »; en particulier, l'adverbe *proègouménôs* souligne ce qu'il y a de primordial et de « pré-décidé » dans la *proairésis.* Ailleurs, l'Alexandrin recourt une fois de plus à la valeur étymologique du terme, soulignée par le même adverbe, pour affirmer avec force que l'homme n'est pas prédestiné : « C'est à cause de son propre choix » *(οἰκείᾳ προαιρέσει)* « que celui qui est jugé se pervertit », et « ce n'est pas avec préméditation *(proègouménôs)* que Dieu se propose *(πρόκειται τῷ θεῷ)* de châtier ou de récompenser tel ou tel homme, mais selon ce que cet homme est devenu »[235]. La répétition du préfixe *pro* n'est pas fortuite et renforce la valeur négative de la phrase.

Dans le *De Providentia,* l'auteur rapproche volontiers *proairésis* d'*autéxousion,* notions qu'il n'est pas toujours facile de distinguer. La distinction toutefois est possible quand le Destin est défini comme « l'activité justicière de Dieu qui dirige tout ce qui nous concerne d'après les « hypothèses » volontairement choisies *(proairétikas)* de nos oeuvres libres » *(autexousiôn)*[236]. Le choix *(proairésis)* comporte alors un élément actif, quasiment concret, un engagement. L'indépendance, la maîtrise de soi sont, en revanche, des notions plus abstraites. Elles expriment un acquis, un état résultant d'actions passées. Ce sont des facultés, des « puissances d'agir ». De même, lorsqu'Hiéroclès constate que « le jugement providentiel ... postule le principe de notre libre arbitre et de notre libre choix »[237], il distingue ces deux termes. Leur ordre implique que l'acte préférentiel est une conséquence de la notion de libre arbitre. On retire la même impression de la lecture d'un passage tel que : « Notre libre arbitre est incapable, par ses propres mouvements de préférence *(προαιρετικαῖς κινήσεσι)* de rien modifier de ce qui existe et apparaît »[238]. S'il le pouvait, « les dispositions individuelles ... changeraient toutes les choses bouleversées par les variations promptes à pencher d'un côté ou de l'autre *(ὀξυρρόποις μεταβολαῖς)* des libres choix humains »[239]. On le voit : qui dit libre choix dit mouvement. Cette activité, qui est le propre de l'homme, risquerait, si elle n'était pas contenue dans les limites de l'âme, de bouleverser l'ordre du monde. Cependant, lorsqu'Hiéroclès écrit à la suite qu'il est logique que la puissance du libre arbitre humain mobile *(eukinètou)* et éphémère « soit inapte à créer quoi que ce soit sans aide extérieure »[240], il fait descendre

[234] C. C. A. 72, 8—10; C. C. A. M. 141 (trad. retouchée); K. 44, 17—19.
[235] C. C. A. 73, 3—5; C. C. A. M. 142—143; K. 45, 3—6.
[236] Photios, codex 251, 461 b, 30—31, p. 193.
[237] Ibid., 462 b, 29—30, p. 195.
[238] Ibid., 465 a, 40—42, p. 203.
[239] Ibid., 465 b, 3—6, p. 203.
[240] Ibid., 465 b, 6—9, p. 203.

l'*autexousion* du domaine de l'abstraction dans celui du concret, puisqu'il varie, et le confond avec la *proairésis,* changeante elle aussi et incapable de rien modifier dans le concert universel protégé par la loi divine. On retrouve la même équivalence des deux termes dans l'affirmation que le libre choix « n'a de pouvoir sur rien d'autre que sur lui-même »[241] et que « notre libre arbitre révèle que la seule chose qui dépend de nous, c'est de nous transformer nous-mêmes à notre gré »[242]. Les deux notions paraissent pratiquement confondues pour désigner une activité commune. Toutefois, à propos de la seule *proairésis,* une importante précision est apportée. Son pouvoir sur elle-même consiste dans la possibilité de s'améliorer ou de se dégrader, d'acquérir vertu ou vice[243]. Toujours dans le *De Providentia,* Hiéroclès tend à affirmer que ce n'est pas le Destin, c'est-à-dire l'activité justicière de Dieu, qui porte la responsabilité du vice ou de la vertu, mais bien « le libre choix de l'âme, ses jugements et ses impulsions » *(hormas)*[244]. C'est la personne humaine tout entière qui est engagée dans l'acte du choix, ce qui nous ramène à la définition de la *proairésis* proposée par J. Souilhé : « ce qui pense, veut et décide », autrement dit : « la personne morale »[245]. Le libre choix résume l'homme, car il est ambigu. D'après le *Commentaire,* en effet, « le serment dont on se sert dans les transactions de la vie ... transforme l'ambiguïté *(to amphibolon)* du libre choix en une ferme assurance »[246]. Cette ambiguïté vient du fait que « la personne morale ne persiste pas toujours dans la vertu ou dans le vice »[247]. La *proairésis* oscille entre le bien et le mal, de même que l'âme tend vers l'animalité ou la divinité. Tout comme l'âme aussi, le libre choix est *méthorios :* il va d'un extrême à l'autre, du vice à la vertu et inversement[248], de même que l'essence de l'homme est susceptible de subir des maux[249] et qu'elle se situe à la limite des êtres qui ne peuvent tomber dans le mal et de ceux qui ne peuvent par nature s'élever vers la vertu. Le libre choix ainsi défini postule chez l'homme de bien une vertu maîtresse, la *phronèsis,* qui l'oriente vers la vie heureuse. Ce n'est point par hasard que, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* les premières spéculations de l'auteur sur la Providence, la Destinée et la Fortune sont précédées par des considérations sur la vertu de Prudence. Pour Hiéroclès, la Prudence est le principe des vertus, la Justice, leur fin[250]. La Prudence « fait

---

[241] Ibid., 465 b, 13, p. 203.
[242] Ibid., 465 b, 18—19, p. 203—204.
[243] Ibid., 465 b, 13—17, p. 203.
[244] Ibid., 462 b, 11 et 12, p. 195.
[245] Cf. p. 320.
[246] C. C. A. 35, 1; C. C. A. M. 69; K. 15, 17—18.
[247] C. C. A. 86, 11 et 12; C. C. A. M. 168; K. 56, 4—5.
[248] Cf. Proclos, *De providentia et fato,* in *Procli Diadochi tria opuscula,* éd. Boese, Paris, 1960, 44, p. 155.
[249] Cf. C. C. A. 142, 9—13; C. C. A. M. 271; K. 97, 20 à 98, 1—4.
[250] C. C. A. 61, 2—3; C. C. A. M. 122; K. 35, 7—9.

prendre en tout le meilleur des partis » *(εὖ βουλεύεσθαι)*[251]. De fait, pour Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque,* le propre de l'homme prudent, « c'est d'être capable de *délibérer correctement* sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même[252]. En un sens général, ... sera un homme prudent celui qui est capable de délibération » *(ho bouleutikos)*[253]. Il serait cependant téméraire d'assimiler la Prudence d'Hiéroclès à la Prudence aristotélicienne. Chez Aristote, en effet, « *la prudence se meut dans le domaine du contingent,* c'est-à-dire de ce qui peut-être autrement qu'il n'est ... C'est même par là que la prudence se distingue le plus clairement de la sagesse, qui, en tant qu'elle est une science, porte sur le nécessaire »[254]. Le dieu lointain du Stagirite ne peut faire régner un ordre indéfectible jusque dans les régions les plus basses de l'univers; il y a là une place, si minime soit-elle, pour la contingence, car la matière résiste toujours à l'ordre. Cet intervalle entre l'imperfection et la perfection, c'est aux hommes à le combler, autant qu'ils le peuvent, en pratiquant la *phronèsis,* pour tenter de suppléer aux limites de la *pronoia,* sans y parvenir jamais tout à fait[255]. L'homme, en se mouvant ainsi dans la contingence, en exerçant un choix, manifeste sa liberté; il agit — Plus passive apparaît la vertu de Prudence chez Hiéroclès. Dès l'abord, l'Alexandrin affirme qu'elle nous permet de « supporter courageusement la mort », qui est un mal nécessaire, de « souffrir avec calme et mesure la perte des richesses »[256], c'est-à-dire de ce qui ne dépend pas de nous. La Prudence sait que « ce qui est composé d'eau et de terre doit de nouveau et nécessairement *(anankè)* se dissoudre en ses éléments composants. Elle ne s'irrite point de cette nécessité » *(καὶ πρὸς τὴν ἀνάγκην οὐκ ἀγριαίνεται)*[257]. Elle nous aide à respecter les bornes de notre destinée *(hè péprôménè),* à nous satisfaire des « rigoureuses limites » *(ὅροις τισὶν ἀναγκαίοις)* de notre vie[258]. Bref, la *phronèsis* nous oblige à distinguer soigneusement ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas, pour nous détourner de modifier le cours établi des choses. Hiéroclès nous exhorte donc à « opposer les règles de la *Prudence* à tout ce qui nous semble arriver au hasard et sans ordre » *(ὡς ἔτυχε καὶ ἀτάκτως)*[259]. C'est dire qu'il s'efforce de supprimer jusqu'à l'apparence de la contingence, et qu'il conçoit la *phronèsis* comme une vertu d'acceptation de la nécessité tant matérielle que rationnelle, puisque l'une et l'autre sont cautionnées, en définitive, par le Destin et par la Providence. Malgré ces divergences, si pour Aristote, « la délibération ne

[251] C. C. A. 61, 18; C. C. A. M. 124; K. 35, 25.
[252] Aristote : *Éthique à Nicomaque,* éd. J. Tricot, Paris, 1972, VI, 5, 1140 a, 25, p. 284.
[253] Ibid., VI, 5, 1140 a, 30, p. 285.
[254] P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote,* Paris, 1963, p. 65.
[255] P. Aubenque, op. cit., p. 83—86, passim.
[256] C. C. A. 61, 18—19; C. C. A. M. 124; K. 35, 25—27.
[257] C. C. A. 61, 22—23 à 62, 1; C. C. A. M. 124; K. 36, 2—4.
[258] Cf. C. C. A. 62, 6—8; C. C. A. M. 125; K. 36, 9—11.
[259] C. C. A. 63, 4—5; C. C. A. M. 126; K. 37, 4—5.

porte pas sur la fin, mais sur les moyens, non pas sur le bien, mais sur l'utile ... »[260], pour Hiéroclès, elle permet aussi le choix de la vie la meilleure, sa mise en oeuvre et la surveillance des occupations droites[261], le tout s'appuyant sur la raison. Plus précisément, la droite raison *(orthos logos)* joue un rôle de premier plan dans le libre choix du mal ou du bien. Nous retrouvons l'opposition stoïcienne entre la droite raison et les passions, puisque, selon le *Commentaire,* l'*orthos logos,* inhérent à la nature humaine, n'est point perçu par l'âme qu'aveuglent les passions[262]. Le méchant lui-même se livre à de justes entreprises quand il est sans passions.[263]

La droite raison correspond à la loi dans la cité[264]. Pour les stoïciens, « la loi est droite raison »[265]. Elle suffit à déterminer ce qu'il faut accomplir ou éviter. Hiéroclès nous rappelle un critère infaillible pour distinguer dans la pratique la vertu du vice : c'est de se demander si tel ou tel acte ou tel ou tel état peut être qualifié de « beau »[266]; souvenir du premier *Alcibiade* de Platon, où le Bien et le Beau coïncident[267], d'Aristote pour qui certaines actions n'impliquent jamais « la voie droite, mais constituent toujours des fautes »[268], et des stoïciens qui enseignent que « le beau est le bien parfait et que seul est bien ce qui est beau »[269].

2. *Le problème du Mal*

Chez Hiéroclès, l'*orthos logos* est d'abord évoqué à propos des maux qui s'abattent sur l'homme. « Les véritables maux sont des fautes commises de propos délibéré *(ek proairéséôs),* sans que jamais la vertu puisse se rencontrer avec eux ... De tels maux sont des écarts et des revers de la droite raison »[270]. On ne peut affirmer plus nettement que notre raison et notre libre choix sont directement impliqués lorsque nous péchons. Il en allait différemment chez Plotin pour qui l'âme déchue est entraînée à agir sans qu'elle use de sa puissance rationnelle et de décision préalable. D'après Plotin, en effet, et des auteurs chrétiens comme Clément d'Alexandrie et Origène, l'âme pécheresse est détournée d'un choix antérieur. La droite raison ne peut pas choisir le mal; la *proairésis* est un choix raisonné et « il n'y a pas de choix délibéré du mal ...

[260] P. Aubenque : *La Prudence chez Aristote,* Paris, 1963, p. 116.
[261] C. C. A. 96, 8—10; C. C. A. M. 184; K. 63, 22—24.
[262] Cf. C. C. A. 70, 22; K. 43, 15—16.
[263] Cf. C. C. A. 71, 4; K. 43, 19—20.
[264] Cf. C. C. A. 71, 9—10; K. 43, 24—26.
[265] Voir Arnim, *S. V. F.,* III, 308, p. 76.
[266] Cf. C. C. A. 70, 12 ss.; K. 43, 5 ss.
[267] Platon, *Alcibiade,* 115 a, 116 c, 135 b.
[268] Aristote, *Éthique à Nicomaque,* Tricot, II, 6; 1107 a, 15, p. 107.
[269] Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers,* P. D. Hicks, t. II, London, 1965, Zeno, VII, 100.
[270] C. C. A. 70, 12 ss.; C. C. A. M. 138—139; K. 43, 5 ss.

mais un abandon *voulu* de la rationalité en tant que telle ». Pour Grégoire de Nysse, en revanche, la *proairésis* peut pécher; elle peut choisir le bien ou le mal[271]. Dès lors, au regard d'Hiéroclès, la divinité n'est pas responsable des maux qui accablent l'âme humaine, les seuls authentiques, mais bien le défaut de délibération, l'aveuglement de la rectitude morale par les passions, enfin notre libre choix. La droite raison est élevée, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* à la dignité de principe des vertus[272]. Aristote avait déjà soutenu que la vertu est la disposition *conforme* à la droite règle « et que la droite règle est celle qui est selon la prudence ». La vertu est aussi « la disposition étroitement *unie* à la droite règle[273]. Il distinguait donc la *phronèsis* de l'*orthos logos ;* leur identification est postérieure à Aristote[274]. Hiéroclès paraît avoir unifié ces deux notions puisque, d'après lui, la prudence et la droite raison sont toutes deux les principes des vertus[275]. La droite raison finit par apparaître, aux yeux de l'auteur du *Commentaire,* comme le principe même du Bien. Il n'existe pas, en effet, de raison mauvaise qui serait le principe des vices. L'*orthos logos* « suffit à déterminer ce qu'il faut accomplir ou éviter ». Elargissant le débat, l'Alexandrin ajoute : « Nous n'avons ainsi nul besoin d'admettre, soit au-dedans, soit au-dehors de nous, un principe du mal qui soit la cause qui nous porte à mal faire »[276]. Le principe du Bien doit suffire. Quand il nous est extérieur, il s'agit de Dieu, qui est Raison, Logos universel, d'après les stoïciens. S'il nous est intérieur, c'est l'*orthos logos*[277], reflet de la raison divine. Pour le Portique, « il ne s'agit pas tant de sortir de soi pour monter vers Dieu, d'imiter Dieu, comme l'enseignait Platon. Il faut plutôt vivre d'accord avec soi-même, avec son *logos* intérieur »[278]. Cette raison intérieure, c'est Dieu en nous. En se recommandant de Socrate[279], Hiéroclès enjoint aux hommes d'obéir uniquement à la droite raison, c'est-à-dire au *logos* qui se détermine selon la nature. « Obéir à la droite raison et obéir à Dieu, c'est une même chose », ajoute-t-il. L'influence des stoïciens est ici bien visible. « Suivre la nature » était un de leurs préceptes fondamentaux. L'homme détient en son âme une parcelle du *logos* divin. Cependant, ces éléments stoïciens ne sauraient suffire; « L'espèce raisonnable », ajoute en effet l'auteur, « qui a bonne part à

[271] Cf. J. M. Rist, op. cit., p. 111—114, passim. Hiéroclès fait dépendre plusieurs fois la faute du choix délibéré; cf. C. C. A. 70, 12—13; 71, 18—19, 74, 1—4; K. 43, 5—6; 44, 8; 45, 15—18; *De Prov.,* codex 251, 465 b, 13, p. 203.

[272] C. C. A. 71, 7—8; K. 43, 22—24. Sur le fait que Dieu n'est pas responsable de nos maux, cf. St Basile le grand, *Quod Deus non sit auctor malorum, P. G.,* t. 31, col. 330—354.

[273] Aristote : *Éthique à Nicomaque,* Tricot, VI, 13, 1144 b, 26 ss., p. 312.

[274] Aristote : *Éthique à Nicomaque,* Gauthier—Jolif, t. II, I, p. 117.

[275] Cf. C. C. A. 61, 2; 71, 7—8; K. 35, 8; 43, 22—24.

[276] C. C. A. 71, 10—12; C. C. A. M. 139; K. 43, 26—27 à 44, 1.

[277] C. C. A. 71, 15; C. C. A. M. 140; K. 44, 4.

[278] M. Spanneut : *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise,* Paris, 1957, p. 241.

[279] Cf. Platon : *Criton,* 46 b.

l'illumination qui lui est propre, veut ce que délimite *(horizei)* la loi divine, et l'âme qui se détermine selon l'ordre de Dieu ... agit l'oeil fixé sur ce qui est lumineux et divin »[280]. Ici réapparaît l'influence de Platon et de ses disciples. Eléments stoïciens et néo-platoniciens sont étroitement amalgamés. Si les maux véritables résultent de notre libre choix, il en est une catégorie qui ne dépend pas immédiatement de nous : elle relève des circonstances *(péristatika)* « et constitue la suite de fautes commises volontairement autrefois »[281]. *Péristasis* a été d'abord un terme de rhétorique. Employé au singulier, il a désigné « la *situation* concrète qui caractérise l'*hypothèse,* c'est-à-dire le *cas* singulier, objet de la plaidoirie de l'avocat, par opposition à la *thèse,* c'est-à-dire au problème abstrait que peut examiner le savant »[282]. C'est ainsi que, suivant les leçons de ses modèles Grecs, s'exprime précisément Quintilien[283]. Par la suite, au pluriel, les *péristaseis* sont « les éléments de la situation ... qui deviendront nos « circonstances »[284], dont le catalogue a été emprunté à Aristote[285]. Hiéroclès emploie huit fois ce mot dans son *Commentaire.* Tout d'abord, après avoir expliqué, comme Platon, l'existence du monde par la bonté de Dieu, il affirme qu' « en dehors de cette bonté, les autres causes que l'on donne de la création du Tout conviennent aux vicissitudes humaines *(ἀνθρωπίναις περιστάσεσιν)* plutôt qu'à Dieu »[286]. Le sens est ici nettement péjoratif. Aux *péristaseis* humaines est opposée la bonté divine, ou mieux, à l'instabilité de l'homme répond l'immuabilité de Dieu. Ainsi présentées comme défavorables, ces « circonstances » trahissent l'influence stoïcienne, comme l'atteste Proclos, en constatant que « l'excellence du pilote paraît mieux ... dans les circonstances critiques » *(péristaseis)*[287]. Les *péristatika* étant opposés aux *proairétika*[288], les « circonstances » ne dépendent pas de nous, du moins *dans le présent,* comme il est bien spécifié par Hiéroclès[289]; elles sont les séquelles des fautes que nous avons commises autrefois volontairement[290]. On pense à la définition du Destin dans le *De Providentia :* Il est « entrelacs et rencontre de liberté humaine et de jugement divin, de sorte que, quand nous avons choisi ce que nous voulons en vertu de la liberté de notre volonté, nous subissons souvent ce que nous ne voulons pas à cause du jugement qui suit inévitablement »[291].

---

[280] C. C. A. 100, 19—22; C. C. A. M. 192; K. 68, 2—6.
[281] C. C. A. 71, 18—19; C. C. A. M. 140; K. 44, 7—9.
[282] Aristote, *Éthique à Nicomaque,* Gauthier—Jolif, t. II, p. 185.
[283] Quintilien, *Institution oratoire,* III, 5, 17; cf. IV, 10, 104.
[284] Aristote, *Éthique à Nicomaque,* Gauthier—Jolif, t. II, p. 185.
[285] Aristote, *Éthique à Nicomaque,* Tricot, III, 2, 1111 a, 3—6, p. 125.
[286] C. C. A. 30, 3—5; C. C. A. M. 59 (trad. retouchée); K. 11, 23—25.
[287] Proclos *In Tim.,* I, 56—57; Fest I, 91. cf. Arnim, *S. V. F.* III, 49, 33.
[288] Cf. C. C. A. 71, 16—17; K. 44, 5—7.
[289] C. C. A. 71, 17; K. 44, 6—7.
[290] C. C. A. 71, 17—18; K. 44, 7—8. Cf. W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes,* in *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin, 1966, p. 16.
[291] Photios, codex 251, 463 b, 6—10, p. 197.

Il est clair que, d'après Hiéroclès, disciple déclaré de Platon, la divinité n'est pas la cause des « circonstances »[292], mais nous-mêmes. Dieu relie simplement nos peines présentes à nos agissements passés. Ces peines ne sont d'ailleurs pas de véritables maux. Ainsi les dures épreuves, « ce sont toutes les choses pénibles et fâcheuses qui nous rendent plus rude le chemin de la vie, comme la maladie, la pauvreté ...; elles ne portent aucun dommage à l'âme, à moins qu'elle ne consente à se laisser par elles incliner vers le mal ... »[293]. « Les véritables maux sont des fautes commises par notre décision » *(ek proairéséôs)*[294]. La divinité ne pouvant commettre le mal nous envoie seulement des « circonstances », douloureuses, certes, mais susceptibles de recevoir un ornement de la vertu[295]. Hiéroclès en fournit immédiatement des exemples : « Une vie modeste et réglée donne du lustre à la pauvreté; la sagesse relève une basse origine; un homme juste et raisonnable supporte patiemment la perte de ses enfants ». Ces maux, « quand ils sont rehaussés par la beauté de la vertu ... deviennent plus nobles »[296]. Ainsi, d'après ce passage du *Commentaire,* les *péristaseis* sont des circonstances fâcheuses, comme l'entendaient les stoïciens, envoyées par la divinité, mais dont nous portons la responsabilité à cause de nos fautes antérieures. Ce ne sont pas de véritables maux, mais des *épreuves* qui n'atteignent que notre corps ou nos biens extérieurs. Mises à profit, elles contribuent à notre amendement et à la noblesse de notre âme. On retrouve le mot *péristasis* dans le *De Providentia.* Hiéroclès, parlant des limites de la vie terrestre, assure qu' « il y a un temps fixé par la nature pour la maladie, proportionné ... à la constitution des êtres vivants ... » Par exemple, un boeuf peut vivre *(συσταίη)* dix ans si une bête sauvage ou une circonstance extérieure ne survient pas et ne la tue pas avant terme[297]. Ainsi la *σύ-στασις*, la constitution d'un être vivant est éventuellement détruite par une *περί-στασις*, c'est-à-dire par un état ambiant, une circon-stance extérieure défavorable. A propos des hommes, Hiéroclès ajoute que « les faits passés fournissent toujours à ceux qui les suivent leur raison d'arriver » et que « ce qui dépend de nous entraîne les situations qui déterminent ce qui n'en dépend pas » *(τάς τῶν οὐκ ἐφ'ἡμῖν περιστάσεις)*[298]. Il met particulièrement l'accent sur l'importance de la volonté humaine. Nous échapperons à ces « circonstances » fâcheuses, conséquences inéluctables de nos fautes volontaires, si notre volonté suffit en l'occurence à nous détourner de mal faire. Tout dépend, en définitive, de sa puissance. « Nos libres choix sont redressés *(apeuthynesthai)* par les lois

---

[292] Cf. Platon, *Rép.*, X, 617 e.
[293] C. C. A. 70, 3—7; C. C. A. M. 137—138; K. 42, 16—20 à 43, 1.
[294] C. C. A. 70, 12; C. C. A. M. 138; K. 43, 5.
[295] C. C. A. 71, 19 à 72, 1; C. C. A. M. 140—141; K. 44, 8—10.
[296] C. C. A. 72, 1—3; C. C. A. M. 141; K. 44, 10—12.
[297] Photios, codex 251, 466 a, 8—9, p. 205.
[298] Ibid., 466 b, 21—22, p. 206.

du Destin que le Créateur a fixées pour les âmes »[299]. On peut dire ainsi que l'homme crée son propre destin. S'il dirige son choix invariablement vers le bien, il est sûr que le Destin le récompensera, que les *péristaseis* elles-mêmes, parce qu'elles seront surmontées, serviront à son exaltation; sinon les « circonstances fâcheuses » précipiteront sa déchéance ordonnée par le Destin. Tout dépend, à l'origine, du choix de l'âme. L'homme a donc reçu le privilège d'obéir volontairement à la divinité, mais c'est un privilège dangereux : il peut s'obstiner dans un mauvais choix. « Il faut que ceux qui ont injustement agi soient appelés à leur tour à souffrir l'injustice »[300]. Terrible loi des compensations! Mais destin non aveugle toutefois, car il n'impose pas la vengeance pour la vengeance, mais vise un but pédagogique. En éprouvant lui-même la souffrance qu'il a infligée aux autres, le méchant pourra peut-être se corriger, s'il supporte noblement son châtiment. La souffrance imposée par le destin instruit les hommes. Si, malgré tout, par l'impudente obstination de sa volonté « *(ἰταμότητι τῆς προαιρέσεως)* le coupable s'endurcit dans le mal, ses souffrances offriront un exemple instructif aux autres hommes[301]. L'inspiration est ici nettement platonicienne. Socrate affirme, dans le *Gorgias,* que « la destinée de tout être qu'on châtie, si le châtiment est correctement infligé, consiste ou bien à devenir meilleur et à tirer profit de sa peine, ou bien à servir d'exemple aux autres ... Quant à ceux qui ont commis les crimes suprêmes et qui à cause de cela sont devenus incurables, ce sont ceux-là qui servent d'exemple ... »[302]. Hiéroclès, tout comme Platon, est donc persuadé de l'exemplarité des peines. Plus le coupable est obstiné, moins le châtiment est utile pour lui, mais plus il le devient pour les autres. Platon n'hésite pas à qualifier un tel condamné d'incurable,[303] à montrer le tyran Ardiée et d'autres méchants arrêtés à la porte de l'Hadès et plongés à nouveau dans les tourments[304]. Hiéroclès s'exprime d'une façon plus réservée, mais il admet aussi que pour les plus injustes « les souffrances qu'entraînent le châtiment ne seront peut-être pour eux que d'une bien faible utilité »[305]; il semble par là-même accepter l'idée de châtiment éternel, puisque aucun amendement n'est possible. Les chrétiens ont eux aussi souvent affirmé, avec Origène, que les peines infligées par Dieu ont une fin pédagogique. Elles hâtent le repentir de l'âme pécheresse. Dieu ne rend pas le mal pour le mal, par haine des méchants, mais « ceux qui ont péché ont besoin de soins douloureux, de sorte qu'il leur applique des remèdes qui sur

[299] Ibid., 466 b, 22—24, p. 206.
[300] C. C. A. 76, 5 et 6; C. C. A. M. 149; K. 47, 14—15.
[301] C. C. A. 76, 10—11; C. C. A. M. 149; K. 47, 18—20.
[302] Platon, *Gorgias*, éd. A. Croiset et L. Bodin, Paris, 1968, 525 c. Cf. *Protagoras*, 324 a—b; *Rép.*, X, 615 a—616 b.
[303] Platon, *Gorgias*, 525 c.
[304] Platon, *Rép.*, 615 d—e.
[305] C. C. A. 76, 10 et 11; C. C. A. M. 149; K. 47, 18—20.

le moment causent de la douleur, dans la perspective de la guérison »[306]. Pour Origène, tous les hommes seront sauvés, tandis que les Pères de l'Eglise enseignent que Satan et les mauvais anges sont damnés à jamais, et que le pécheur non repenti subira l'enfer sans fin. Le diable et l'âme damnée sont les auteurs de leur sort[307]; Dieu les aime, mais ne peut rien contre leur libre choix. Ni Platon ni Hiéroclès ne paraissent éloignés d'une telle doctrine.

Si tous les hommes obéissaient à la Providence, ils bénéficieraient tous des mêmes biens. « Les inégalités de leur libre choix, soumises au jugement de la Providence, ne permettent pas qu'ils aient un sort égal *(τὴν ἴσην μοῖραν)*, puisque le sort de chacun est nécessairement en raison de son *mérite* »[308].

3. *La confrontation entre la volonté humaine et la volonté divine. La Moïra*

La *moïra* « dépend de la Providence de Dieu, du bon ordre du monde et du choix de l'homme »[309]. Le mot *moïra* signifie habituellement « le sort », plus précisément la part attribuée à chacun par le destin. Il est glosé, dans les scholies homériques, par *heimarménè,* mot de même racine que *moïra*[310]. De fait, Hiéroclès a employé ce mot, la plupart du temps, parce qu'il se trouvait dans un passage des *Vers d'Or* qu'il commentait[311]. Il recourt plus volontiers à *heimarménè.* La *moira,* dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* représente le plus souvent le Destin dans sa fonction distributive; elle est liée à l'*axia.* Dieu « attribue, selon sa valeur *(ἀξιοῖ)*, à chacun la *part* qui lui convient[312]. La *moïra* est aussi étroitement rattachée à l'organisation du monde *(dioikèsis)* : le sort de chacun est lié à l'ordre universel. En effet, « l'enchaînement et l'ordonnance *(εἱρμὸς καὶ σύνταξις)* des activités propres aux essences de tous les êtres constituent l'*organisation* de toutes choses. A partir de cette organisation sont réparties nécessairement les « divines fortunes » *(δαιμονίας τύχας)*; elle est à l'origine du mérite attribué à chacun, mérite appelé maintenant[313] « apanage » *(moïra)*[314]. Ainsi, l'*axia* et la *moïra* sont pratiquement confondues,

---

[306] Cf. Origène, *Traité des Principes,* M. Harl, II, 5, 3, p. 105.

[307] Cf. p. ex. Jean Chrysostome, *De diabolo tentatore, homil.,* II, 2, *P. G.,* 49, 260; Saint Basile, *Quod Deus non sit auctor malorum,* 8, *P. G.,* 31, 345 c—d.

[308] C. C. A. 80, 20—23; C. C. A. M. 157; K. 51, 11—13.

[309] C. C. A. 80, 12—14; C. C. A. M. 157; K. 51, 2—4. Cf. C. C. A. 79, 6—10; C. C. A. M. 154—155; K. 49, 27 à 50, 1—4 : Les causes du « sort » de notre vie présente sont la Providence, la Justice, l'immortalité de l'âme, le libre choix.

[310] Cf. É. Des Places, *La religion grecque,* Paris, 1969, p. 365—366.

[311] P. ex. C. C. A. 78, 21; 79, 11; 80, 12; K. 49, 16—17; 50, 5—6; 51, 2.

[312] C. C. A. 54, 9—10; C. C. A. M. 106; K. 30, 7—9. Cf. C. C. A. 78, 19—22; C. C. A. M. 153; K. 49, 15—17.

[313] Voir le vers d'or 18.

[314] C. C. A. 80, 9—12; C. C. A. M. 156—157; K. 50, 27—28 à 51, 1—2. Nous préférons la ponctuation adoptée par Koehler in *Hierokles, edidit F. W. Koehler,* Stuttgart, 1974, p. 51, qui place seulement une virgule après *ἀνάγκῃ* et non un point en haut comme Mullach.

ce qui montre combien la seconde dépend de la première. La *moïra* résulte de la confrontation entre l'organisation universelle voulue par Dieu, et la volonté humaine. Le Destin n'est pas, dans l'oeuvre d'Hiéroclès, une force élémentaire s'exerçant à sens unique; il consiste en un *entrelacement* ou un enchaînement de causes dans lesquels notre faculté de libre choix occupe toujours sa place face à la volonté divine. Dans le *Commentaire,* « l'entrelacement *(épiplokè)* de notre libre choix et du jugement de Dieu engendre la *tykhè,* et ce tout, que l'on appelle *δαιμονία τύχη* est le résultat de la sentence que Dieu porte contre nos fautes »[315]. Telle est, apparemment, l'exégèse dont Hiéroclès assortit les vers d'or : « Quant à tous les maux qu'ont à subir les hommes par le fait des divines fortunes *(δαιμονίῃσι τύχαις)* — accepte-les comme le sort *(moïran)* que tu as mérité ... »[316], dans lesquels les notions de *tykhè* et de *moïra* étaient rapprochées. P. C. van der Horst se demande quel rapport existe entre les *δαιμόνιαι τύχαι* du premier vers et la *moïra* du second. Il estime qu'Hiéroclès force leur sens en voulant y retrouver des idées néo-pythagoriciennes. Leur auteur, dit-il, « n'y fait pas de différence entre *δαιμόνιαι τύχαι* et *moïra.* Le sort des hommes est le résultat de la volonté divine et de la Providence »[317], ce qui conduit à penser que si *δαιμόνιαι τύχαι* est l'équivalent de *moïra,* elle l'est aussi d'*heimarménè,* même pour Hiéroclès. En effet, explique ce dernier, l'ingénieuse alliance de mots *δαιμονία τύχη* « atteste que tout ne survient pas selon la Providence ou le Destin ni au hasard ou spontanément, et que ce n'est pas notre choix délibéré personnel *(to autoproairéton)* qui dispose de tout en cette vie, mais que toutes les fautes que nous commettons dans ce qui dépend de nous sont imputables à notre libre choix *(eis proairésin),* que tout ce qui découle de ces fautes selon les lois de la justice doit être attribué au Destin » *(eis heimarménèn)* — et non plus aux *δαιμόνιαι τύχαι* ni à la *moïra* —, « et que tous les biens qui nous sont donnés avec préméditation *(proègouménôs)* par Dieu sont du ressort de la Providence »[318]. Tous les événements de notre vie sont ainsi rigoureusement justifiés : les bons nous viennent de la Providence, les mauvais de notre choix délibéré, les châtiments, du Destin. Rien n'est laissé au hasard. De plus, ce passage établit clairement que tout bien est un don de Dieu, médité à l'avance, tandis que l'homme reste seul responsable du mal qui l'accable. Quand l'homme exerce son libre choix, ou il accueille un don, et l'on dit qu'il agit bien, ou il se détourne du bien et accomplit effectivement le mal. C'est l'homme — et les mauvais démons — qui apportent le mal dans le cosmos. Toutes les autres créatures ne peuvent que recevoir le bien, soit consciemment, comme les êtres raisonnables, soit inconsciemment, comme les êtres privés de raison. Il vaut donc mieux, comme Hiéroclès

---

[315] C. C. A. 73, 7—10; C. C. A. M. 143; K. 45, 7—10.
[316] Vers d'Or 17 et 18.
[317] P. C. van der Horst, *Les Vers d'Or pythagoriciens,* Leiden, 1932, p. 14.
[318] C. C. A. 73, 10—13; C. C. A. M. 143—145; K. 45, 11—14.

le suggère, ne pas parler ici de l'*autoproairéton,* c'est-à-dire du choix qui s'exerce par lui-même sur toutes choses sans tenir compte d'aucune influence, mais de la *proairésis,* choix libre, mais limité au domaine de l'âme et confronté à la Providence et au Destin.

Le *De Providentia* qualifie la destinée de *plegma,* mot de même racine qu'*épiplokè.* Du fait qu'elle est complexe, ses effets sont imprévisibles : « elle nous mène d'un côté puis d'un autre »[319]. Elle n'est pas cette impulsion rectiligne que nous imaginons parfois; elle affecte la démarche capricieuse du hasard. Elle est, insistons sur ce point, « entrelacement *(plegma)* et rencontre *(syndromèn)* du libre choix humain et du jugement divin »[320]. Non seulement notre liberté de choisir et le jugement de Dieu se rejoignent pour former la destinée, mais encore l'un et l'autre sont inextricablement mêlés, en sorte qu'il est malaisé de déterminer leur part respective dans l'action qui en résulte; d'où le caractère imprévisible et parfois déroutant du Destin : « Après avoir choisi ce que nous voulons en vertu du non asservissement de notre choix délibéré, nous subissons souvent ce que nous ne voulons pas à cause du Jugement toujours infaillible »[321]. Quoique libres d'agir bien ou mal, nous ne voulons pas subir les conséquences logiques de notre choix, parce que, bien souvent, nous ne pouvons pas les prévoir. Du reste, les passions ne sont pas les seules responsables de cet aveuglement : l'ignorance des lois du jugement divin, la complexité du noeud formé par notre libre choix et la volonté d'en haut peuvent nous donner l'impression que notre liberté n'existe pas et que nous sommes menés, sans être partie prenante, par notre destinée. Même ce que nous ne voulons pas dépend, en dernière analyse, de nous, mais nous n'en sommes pas conscients et nous accusons le hasard. Ainsi, à la fin du *De Providentia,* une fois énumérées les causes qui déterminent le moment et le genre de notre mort, l'auteur conclut que « ce qui se fait en vertu d'un libre choix et ce qui semble arriver au hasard se combinent dans la destinée de chacun de nous... »[322]. Ce qui *semble* arriver au hasard s'identifie évidemment avec les conséquences de nos actes. Comme elles dépendent du jugement de Dieu, nous ne les comprenons pas toujours. Au début des fragments du livre II du *De Providentia,* figure un assez long passage où Hiéroclès évoque l'action de la Providence dans une perspective platonicienne. Il est dit, en effet, dans les *Lois,* que « c'est un dieu, et avec un dieu la fortune *(tykhè)* et l'occasion *(kairos)* qui gouvernent toutes les affaires humaines ». Platon leur adjoint même un quatrième élément : le métier *(tekhnè)*[323]. Le cas fait difficulté, Hiéroclès ne manquant jamais d'affirmer que pour l'homme, rien n'est laissé

---

[319] Photios, codex 251, 463 b, 5, p. 197.
[320] Ibid., 463 b, 6 et 7; p. 197.
[321] Ibid., 463 b, 7—10, p. 197. Cf. Proclos, *In rem publ.,* II, p. 357, 28 ss., Kroll.
[322] Photios, codex 251, 466 b, 17—19, p. 206.
[323] Platon, *Les Lois,* éd. Des Places, Paris, 1965, IV, 709 b.

au hasard. Or, Platon associe expressément la Fortune à la Providence divine. Hiéroclès commence par distinguer deux sortes de Providence. Alors que Platon affirmait que toutes les affaires humaines sont régies à la fois par un dieu, la Fortune et l'occasion, il profite de la disjonction *πάντα — τά ἀνθρώπινα* pour interpréter ainsi la pensée du Maître : Dieu gouverne *toutes choses,* mais, *en particulier,* avec la fortune et l'occasion, il commande les hommes. Ainsi prend corps la théorie qui lui est chère et qu'il attribue artificiellement à Platon. A l'en croire, Platon aurait réservé la Providence pure et unique en sa forme aux êtres impassibles, toujours parfaits et infaillibles. Quant aux âmes humaines, raisonnables mais tombées dans le temps et parfois sujettes à la déraison, elles n'auraient droit qu'à une providence mêlée d'occasions et de hasards[324]. Cette providence « impure » s'oppose à la Providence pure. Tandis que la Providence pure « nous accorde le don prémédité *(proègouménè)* des biens et la conservation de ce qui nous appartient selon la nature », la seconde « redresse » les dispositions contraires à la nature et « corrige » les fautes[325]. C'est en fait le propre du Destin, mais le mot n'est pas encore prononcé. Il faut auparavant assimiler les notions de *Tykhè* et de *kairos.* Pour cela, Hiéroclès oppose la *préméditation* de la Providence pure au caractère *accidentel* de la Providence impure dénommée « Providence matérielle » *(ἔνυλος πρόνοια),* puisqu'elle utilise la Fortune et l'occasion[326]. La Providence pure, qui est le privilège de Dieu, prend soin des créatures en dehors du temps. Dieu est « provident » de toute éternité. La Providence matérielle, en revanche, *pénètre dans le temps.* Le bien étant l'oeuvre de la Providence pure, la « Providence matérielle » intervient pour nous punir de nos mauvaises actions. Elle dispose pour cela de la *Tykhè* et du *Kairos,* qui agissent selon le degré de notre *axia.* Comment Hiéroclès comprend-il ces deux mots chez Platon? *Tykhè* était déjà associé à *Moïra* par l'auteur des *Lois*[327], qui en parle comme d'une portion du Destin[328]. La Fortune platonicienne équivaut presque au Destin[329]. Elle désigne, pour Hiéroclès, le sort de l'homme sur la terre, lié à l'*axia*[330]. Il ne s'agit pas ici du hasard. Le « sort » de l'homme est implanté dans le temps; la Providence pure ne peut l'assumer. Il est laissé à la Providence matérielle. Quant à l'*occasion,* elle est « cette coïncidence de l'action humaine et du temps, qui fait que le temps est propice et l'action bonne. C'est ... l'occasion favorable, le temps opportun »[331], pour le châtiment, qui est un bien. La Fortune

[324] Photios, codex 251, 464 a, 10—15, p. 199.
[325] Ibid., 464 a, 16—19, p. 199.
[326] Ibid., 464 a, 19—20, p. 199.
[327] Platon, *Les Lois,* XII, 946 b.
[328] Ibid., IX, 873 c.
[329] Cf. Des Places, *La religion grecque,* p. 379.
[330] Cf. la *moïra,* p. 329—330.
[331] P. Aubenque, op. cit., p. 97. Hiéroclès emploie cinq fois le mot *kairos* dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Le sens de « temps opportun » est particulièrement net, en C. C. A

— ou plus exactement le sort — de l'homme, est fondé sur le *mérite* de sa vie antérieure, et ce mérite dépend des libres choix de l'âme. Il échappe à l'action directe de Dieu, puisque Dieu laisse l'âme humaine libre de ses décisions. Il en est de la justice divine comme de la médecine qui « prend en charge ceux qui sont tombés malades d'eux-mêmes et qui prescrit, au moment opportun, *(kata kairon)* ce qui sera avantageux à ceux qu'elle soigne »[332]. L'*axia* est changeante. Elle est modifiée par les mouvements de notre libre arbitre[333]. L'homme est l'artisan de son propre mérite et, par conséquent, de son propre sort. On peut donc définir la *Tykhè* comme un Destin qui associe le libre choix humain et le *kairos* issu du jugement divin[334]. Agir en temps opportun est d'autant plus impératif que « plusieurs choses, honnêtes en elles-mêmes, deviennent mauvaises quand elles sont faites à contre-temps » *(τῇ μεταθέσει τοῦ καιροῦ)*[335]. En effet, « l'ignorance porte au vice, mais la connaissance recherche l'opportunité » *(tèn eukairian)*[336]. Les Stoïciens liaient la notion d'*eukairia* à celle d'*heimarménè*. « L'opportunité est pour eux le point de jonction du développement des actions humaines avec les événements qui arrivent à l'échelle universelle et résultent d'une série de causes appelées le Destin ... Le Destin est habituellement défini par les Stoïciens comme une série contenant toutes les causes de ce qui arrive dans le monde. Cependant, l'accent est mis, dans cette série, sur l'ordre qui caractérise l'arrangement des causes »[337]. Ainsi, l'*eukairia* rejoint l'*eutaxia* et toutes deux sont assumées par le Destin. En somme, « quand la Fortune et l'occasion opèrent en liaison avec la Providence divine, tout ce complexe devient le Destin » *(τὸ ὅλον πλέγμα γίνεται εἱμαρμένη)*.[338] Afin de s'approprier complètement le texte des *Lois,* Hiéroclès n'a garde d'oublier que « c'est à l'art *(tekhnè)* qu'il appartient de déterminer les modalités du traitement », mais que c'est le propre de l'homme de se trouver dans un état qui exige un traitement douloureux. Ainsi, la « Providence matérielle » équivalant à ses yeux au Destin, Hiéroclès, qui affirme ailleurs que dans les affaires humaines la Fortune ou le hasard ne sauraient intervenir, sollicite le texte de Platon pour le mettre en accord avec sa propre théorie du Destin, en jouant, comme il apparaît ici, sur le sens de *Tykhè.*

179, 11—16; C. C. A. M. 331; K. 118, 22—28. L'emploi de *kairos* laisse entendre que la mort est un châtiment, mais qu'elle est bonne. On retrouve à peu près la même expression dans le *De Providentia* (463 b, 10—13, p. 198).

[332] Photios, codex 251, 464 a, 23—26, p. 199.

[333] Ibid., 464 a, 29, p. 200.

[334] Ibid., 464 a, 34—35, p. 200.

[335] C. C. A. 103, 5; C. C. A. M. 197 (trad. retouchée); K. 70, 12—13.

[336] C. C. A. 103, 4; K. 70, 11—12.

[337] D. Tsekourakis : *Studies in the terminology of early stoic ethics,* Wiesbaden, 1974, p. 57.

[338] Photios, codex 251, 464 a, 33—34, p. 200.

4. *L'autexousion*

Les mots *autexousios* et *to autexousion* sont bien attestés à partir de 150 après J. C. : « Par exemple on les trouve chez les Apologistes chrétiens, chez Bardesane, chez Alexandre d'Aphrodise, chez Origène, en concurrence avec *τὸ ἐφ'ἡμῖν* pour désigner la libre détermination de la volonté humaine. L'origine de ce terme est encore inconnue. On suppose habituellement une création des Stoïciens »[339]. C'est encore le Portique qui a légué à Hiéroclès la distinction entre ce qui dépend de nous *(τά ἐφ'ἡμῖν)* et ce qui n'en dépend pas *(τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν)*. Par exemple, le premier chapitre des *Entretiens* d'Épictète, auteur que l'Alexandrin a certainement médité, établit cette division fondamentale, base de la morale pratique des stoïciens. Il faut prendre garde que l'expression *τὸ ἐφ'ἡμῖν* est employée comme synonyme de *to autexousion.* C'est ainsi que Némésios d'Emèse a écrit : « la question du libre arbitre, c'est-à-dire de ce qui dépend de nous ... »[340]. Il est difficile, nous l'avons vu, de cerner exactement le sens d'*autexousion* chez Hiéroclès. Ainsi, dans la pratique, *to authairéton, hè airésis, to autexousion* et *to autoproairéton* présentent, pour notre commentateur, le même sens. Le libre arbitre et le libre choix ne peuvent s'exercer que sur notre âme, à l'exclusion de notre corps et des choses extérieures. Ainsi l'exercice effectif du libre arbitre dépend de la connaissance de ce qui dépend de nous. Cette connaissance nous permet d'abord de « bien juger ce qui ne dépend pas de nous ». Vouloir l'impossible est une grave impiété. Pis encore, le penchant vers ce qui n'est pas de notre dépendance peut supprimer notre libre arbitre. La passion réduit alors à néant la « droite raison ». Aristote avait, longtemps auparavant, signalé l'importance du possible. D'après l'*Éthique à Nicomaque,* on ne délibère que sur les choses possibles, on ne choisit qu'elles[341].

Cela dit, il n'est pas exclu que le rapprochement de termes tels que *proairèsis* et *autexousion* décèle chez Hiéroclès une influence chrétienne. M. Harl a souligné la différence qui sépare la liberté stoïcienne de la liberté chrétienne. Pour Épictète par exemple, *αὐτεξούσιος* indique « l'absence de toute contrainte des passions, comme *ἀκώλυτος*. Il s'agit d'une libération beaucoup plus que d'un libre choix »[342]. Les Apologistes chrétiens, en revanche, « utilisent ces termes d'une manière quasi technique pour affirmer la liberté initiale que le Créateur a accordée à toutes ses créatures, toutes capables de persister dans la contemplation du Bien et dans l'obéissance à Dieu ou au contraire de s'en

[339] M. Harl : *Problèmes posés par l'histoire du mot τὸ αὐτεξούσιον : liberté stoïcienne et liberté chrétienne,* in *R. E. G.,* 73, 1960, p. XXVIII. Cf. aussi Aristote, *l'Éthique à Nicomaque,* Gauthier et Jolif, t. II, p. 217.

[340] Némésios d'Emèse, *De natura hominis, P. G.,* 40, col. 761.

[341] Aristote, *Eth. à Nic.,* Tricot, III, 4, 1112 a, 31 ss.

[342] M. Harl, op. cit., p. XXVIII.

détourner. Aussi, la liberté stoïcienne n'est qu'une absence de contraintes, tandis que la liberté chrétienne consiste en un libre choix »[343]. De la même façon, lorsqu'on lit, dans le *Commentaire,* que « le choix *(τὸ προῃρῆσθαι)* du mal n'est imputable qu'au *libre arbitre* de celui qui est jugé », l'*autexousion* n'est pas senti comme une absence de contrainte, mais comme une faculté qui trouve son accomplissement dans le libre choix.

Un autre passage, dans lequel apparaît l'*autexousion,* est peut-être marqué lui aussi de l'empreinte chrétienne. Le poète des *Vers d'Or* nous donne pour juges notre propre conscience *(τὸ συνειδὸς αὐτὸ)*[344] et la droite raison[345]. « Notre libre arbitre, qui par nature jouit de la liberté peut, en fait, quand il ne veut pas obéir, écarter loin de lui les avertissements que lui donnent les autres. Mais le raisonnement qui est au-dedans de nous est dans l'obligation de s'écouter lui-même »[346]. K. Praechter[347] estime que les mots *syneidèsis* et *syneidos,* dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* désignent la « conscience » au sens chrétien. Le fait est que *syneidèsis* — terme assez rare chez les Stoïciens — est courant, au contraire, chez les auteurs juifs, Philon, Josephe et dans le Nouveau Testament[348]. Nul doute, dès lors, que cette même *syneidèsis,* associée chez Hiéroclès à l'*orthos logos,* pour « faire de nous-mêmes les juges de nous-mêmes »[349], ne se confonde avec le pouvoir imparti à l'âme humaine de discerner et d'appliquer la loi de Dieu. La conscience est présentée comme rigide; elle est un raisonnement intérieur qui obéit à la droite raison. Le libre arbitre, en revanche, est flexible; il peut pencher vers le mal ou vers le bien, rester sourd aux appels de la vertu. La conscience montre toujours la volonté de Dieu, mais le libre arbitre peut méconnaître ses indications. Hiéroclès a ajouté ici à l'*autexousion,* à la *proairésis,* à l'*orthos logos,* la *syneidèsis* ou le *syneidos* chrétiens, témoignage des affinités existant entre le stoïcisme et le christianisme, dans le domaine de la morale[350].

Du reste, *autexousion* est le plus souvent accompagné, chez Hiéroclès, de termes stoïciens. Ainsi, « ceux qui sont corrompus par les impulsions de leur

---

[343] Ibid., p. XXVIII.

[344] Cf. R. A. Gauthier et J. Jolif dans leur édition de l'*Éthique à Nicomaque* (Louvain-Paris, 1959, p. 522—524) pour la distinction, avant Aristote, entre *synésis* et *syneidèsis.*

[345] C. C. A. 119, 16; C. C. A. M. 228; K. 83, 10—11.

[346] C. C. A. 119, 16—22, C. C. A. M. 228, K. 83, 10—17.

[347] K. Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen,* in *Byzantinische Zeitschrift,* 21 1912, p. 25—26.

[348] H. R. Schwyzer, « *Bewusst* » *und* « *Unbewusst* » *bei Plotin,* in *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique,* Vandoeuvres-Genève, 1957, V. p. 354—355.

[349] C. C. A. 119, 17; C. C. A. M. 228; K. 83, 11.

[350] Les latins ont souvent employé le mot « *conscientia* » dans le sens de conscience avec l'idée de bien ou de mal. Cf. par. ex. Cicéron et la « conscientia animi » (*Fin.,* 2, 54), la « *recta conscientia* » (*Att.,* 13, 20, 4), « *l'angor conscientiae* » (*Leg.,* 1, 40); Sénèque et la « *bona conscientia* » (*Ep.,* 43, 5); et la sentence rapportée par Quintilien, V, 11, 41 : « *Conscientia mille testes* ».

libre arbitre *(αὐτεξουσίοις ὁρμαῖς)*, ont oublié la *droite raison*»[351]. D'autre part, « comment Dieu, dont la nature est de donner, pourrait-il accorder le bien-être à celui qui, étant le maître de ses impulsions *(τῷ πρὸς τὰς ὁρμὰς αὐτεξουσίῳ)*, ne le demanderait pas? »[352]. Les *hormai*, selon la doctrine stoïcienne, sont des mouvements de l'âme, des tendances vers une fin. Maîtrisées, elles s'exercent pour le bien; quand elles deviennent excessives, elles vont contre la nature et se transforment en passions. Voilà pourquoi un libre arbitre soumis à des impulsions non contrôlées par la droite raison laisse se développer exagérément la corruption engendrée par les passions. Le sage, en revanche, est maître de lui. Il maintient ses tendances vers la fin qui leur est naturellement assignée. L'adjectif substantivé *autexousios* est donc pris, dans le second exemple, dans le sens originel de « maître de soi ».

Bien que le libre arbitre soit une notion plus « passive » que le libre choix, qui est actif, il manifeste certaines tendances qui l'inclinent vers le bien ou vers le mal, et l'on peut dire qu'il est doué de mouvement au sens large. Le sage, d'après les stoïciens, doit se laisser emporter par le courant de la vie universelle et se soumettre à l'ordre du cosmos. Il agit ainsi « selon la nature » et, comme Dieu ne fait qu'un avec le monde[353], il est en accord avec Dieu. Le chrétien Origène affirmait pour sa part que « L'âme ... a toujours son libre-arbitre, qu'elle soit dans le corps ou hors du corps » et que « le sens raisonnable, c'est-à-dire l'intelligence ou l'âme, ne peut jamais être privé d'un mouvement soit bon soit mauvais »[354]. Hiéroclès dit bien, lui aussi, que celui qui s'oppose aux lois de la nature « lutte contre les règles divines »[355]. L'âme humaine, par « un usage immodéré et excessif de son libre arbitre » peut « se retirer de Dieu et engager contre lui une contention funeste »[356]. L'*autexousion* est ainsi une marque distinctive qui permet d'accepter les dons de la Providence ou de les refuser, et même de s'insurger contre Dieu. Dans ces conditions, l'usage du libre arbitre est rarement bon pour l'homme. Il est tenté d'abuser de ce privilège, puisqu'il ne fait pas partie des êtres supérieurs pour qui le libre arbitre et la volonté de Dieu coïncident. S'il use de l'*autexousion* et de la *proairésis*, ce n'est pas, le plus souvent, pour se soumettre à l'ordre de la nature, mais pour s'en distinguer, pour s'individualiser, et rompre ainsi l'harmonie universelle. Cette amère constatation revient presque sans relâche sous la plume d'Hiéroclès : « La cause du sort qui nuit aux esprits des mortels et les sépare de Dieu est le mouvement du libre arbitre qui va contre la natu-

[351] C. C. A. 77, 8 et 9, C. C. A. M. 151; K. 48, 11—13.
[352] C. C. A. 132, 11—12; C. C. A. M. 250; K. 91, 2—3.
[353] Plutarque, *Des opinions des philosophes*, in *Doxographi graeci*, éd. H. Diels, Berlin, 1965, p. 276 ss.
[354] Origène, *Traité des Principes*, M. Harl, III, 3, 5, p. 189.
[355] C. C. A. 148, 20—21; C. C. A. M. 280; K. 102, 3, 4.
[356] C. C. A. 148, 24—26; C. C. A. M. 280; K. 102, 7—10.

re »[357]. Plus loin, le vers d'or : « Innée en eux ... l'affligeante Discorde les accompagne et leur nuit sans qu'ils s'en aperçoivent »[358] est interprété comme suit : « C'est en vertu de notre libre arbitre que ce qui nous nuit nous arrive »[359], et le vers : « Il ne faut point provoquer la Discorde, mais la fuir en cédant »[360] par « Il dépend de nous de guérir »[361].

Le libre arbitre est également associé à un « mouvement » dans le *De Providentia* comme dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Nous trouvons des « mouvements » à l'origine même de l'*autexousion.* « Ce sont, en effet, les états de tension et de détente résultant de ce qui nous arrive, ainsi que leurs modifications de toutes sortes qui instruisent le libre arbitre de notre âme en vue de son bon état » *(pros euexian)*[362]. *Epitasis* et *anésis* étaient déjà les deux termes employés par Platon pour désigner la tension ou le relâchement des cordes de la lyre[363]. Aristote, parlant des vertus éthiques, observait aussi qu' « il y a un certain but sur lequel, fixant son regard, l'homme qui est en possession de la droite règle intensifie ou relâche *(ἐπιτείνει καὶ ἀνίησι)* son effort »[364]. Quant aux stoïciens, ils étaient persuadés que l'*hègémonicon* de l'âme, qu'ils identifiaient au *pneuma,* jouissait d'une propriété appelée la « tension » *(tonos).* « Ils pensaient à une vibration comme celle qui est produite par le frémissement d'une corde tendue »[365]. L'*hègémonicon,* partie directrice de l'âme, par toutes sortes de vibrations causées par ce qui nous arrive, renseigne notre libre arbitre, et ce dernier peut décider, en connaissance de cause, d'agir « pour le bon état de l'âme »[366]. Hiéroclès, philosophe néo-platonicien, suit ici de fort près les théories stoïciennes, quasi matérialistes, du fonctionnement de l'âme humaine.

Le libre arbitre une fois instruit, si nous tournons son mouvement vers Dieu, nous obtiendrons les biens les plus grands, sinon nous subirons les souffrances régénératrices[367]. La souffrance n'est jamais loin, lorsque l'auteur fait allusion à notre liberté. C'est la preuve que la plupart des hommes en usent mal. *Autexousion* et *proairésis* sont étroitement unis quand il s'agit de préciser le domaine de cette liberté, d'ailleurs réduit. Nous savons que « notre libre arbitre, par ses *mouvements librement choisis,* ne peut rien modifier du monde qui nous est extérieur »[368]. Parce qu'il est instable et éphémère, c'est-à-

---

[357] C. C. A. 153, 2—4; C. C. A. M. 286—287; K. 104, 10—13.
[358] Vers d'Or 59.
[359] C. C. A. 153, 6; C. C. A. M. 287; K. 104, 14—15.
[360] Vers d'Or 60.
[361] C. C. A. 153, 8; C. C. A. M. 287; K. 104, 16—17.
[362] Photios, codex 251, 463 a, 24—26, p. 197 (trad. retouchée).
[363] Platon, *Rép.,* 349 e.
[364] Aristote, *Éth. à Nic.,* Tricot, VI, 1, 1138 b, 23.
[365] J. M. Rist, op. cit., p. 86.
[366] Photios, codex 251, 463 a, 26, p. 197.
[367] Photios, codex 251, 465 a, 30—34, p. 203.
[368] Ibid., 465 a, 40—43, p. 203.

dire non divin, il ne crée rien sans aide extérieure[369]. Comme le libre choix, le libre arbitre n'agit évidemment que sur l'âme[370].

Notre libre arbitre n'est pas annihilé du fait que Dieu dispose souverainement de tout ce qui n'est pas notre âme. Nous restons, en effet, les maîtres du jeu. Dieu distribue de façon inégale les biens et les maux. Cette inégalité est fondée sur le libre arbitre qui penche vers le bien ou vers le mal, et qui nous rend plus ou moins méritants. Le Destin providentiel a donc surtout besoin de « notre automotricité *(autokinèsia)* vers la vertu ou le vice »[371]. Si nous n'agissions pas de notre propre chef, le cours du Destin serait suspendu. *Son existence est liée à la liberté de l'âme humaine.* Il s'agit d'une véritable révolution par rapport à l'antique fatalité qui écrasait l'homme, fût-il droit ou non. Les stoïciens, pourtant convaincus de la toute puissance de l'*heimarménè,* n'avaient cependant fait de l'homme qu'un demi esclave : son adhésion libre pouvait devenir une cause dans l'enchaînement du Destin. Chez Hiéroclès, l'homme peut dominer le Destin. Plus le mouvement de son libre arbitre le porte vers Dieu, plus il s'identifie à lui, de sorte que son âme ayant repris sa place dans le choeur des dieux, *son libre arbitre se confond avec la volonté de Dieu et que le Destin, pour lui, est aboli.*

Ainsi, du début à la fin, nos mouvements sont libres. La véritable preuve de notre liberté, c'est que nos rétributions sont *inégales.* On ne rémunère pas, en effet, un esclave, et une rétribution égale pour tous serait suspecte : elle supposerait chez ceux qui en sont l'objet une uniformité dans l'action contraire à la liberté. La liberté humaine veut la diversité et une certaine résistance. Seule la liberté divine, expression de la volonté de Dieu, requiert l'adhésion totale de tous ses exécutants. C'est pourquoi Hiéroclès ajoute que chez les hommes, « les mouvements de l'*autexousion* ne sont pas égaux pour tous » et que « nous ne préservons pas toujours également bien notre libre arbitre » *(τὸ ἐφ'ἡμῖν)*[372].

5. *Τὸ ἐφ'ἡμῖν*

Le libre arbitre est, comme on sait, souvent désigné par *τὸ ἐφ'ημῖν* au lieu de *τὸ αὐτεξούσιον* dans le *De Providentia.* Photios lui-même l'atteste. Hiéroclès, affirme-t-il, confirme, par la préexistence des âmes humaines et leur migration à travers des corps, sa foi dans la Providence divine. C'est par l'intervention de la Providence qu'Hiéroclès « veut établir notre libre arbitre et notre indé-

[369] Ibid., 465 b, 6—9, p. 203.
[370] Ibid., 465 b, 17—21, p. 203—204.
[371] Ibid., 465 b, 35—37, p. 204. Cf. A. J. Festugière, *Platon et l'Orient* in *Revue de Philologie,* 1946, fasc. II, p. 19. Sur l'essence qui se meut elle-même et les choses qui sont mues par une autre, cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius,* Paris, 1978, p. 135, n. 65.
[372] Ibid., 463 b, 1 et 2, p. 197.

pendance» *(τὸ ἐφ'ἡμῖν καὶ αὐτοδέσποτον)* «tout en affermissant la conception de la destinée qui lui est chère»[373]; et plus loin chez Photios : « La préexistence et la migration des âmes qu'il donne comme soutien et fondement aux idées de providence, de libre arbitre *(τοῦ αὐτεξουσίου)* et de destinée sont repoussées par la vérité... Celui qui traite ces questions avec ces arguments-là voit s'écrouler avec lui sa providence, son libre arbitre *(τὸ ἐφ'ἡμῖν)* et sa destinée ...»[374].

Dans le *De Providentia,* la notion de compensation *(amoibè)* aide à préciser celle de *τὸ ἐφ'ἡμῖν*[375]. En effet, les rétributions entraînées par nos libres choix sont bonnes, salutaires et *nécessaires,* mais leur nécessité ne détruit pas l'ordonnance de la destinée providentielle. Autrement dit, l'obligation absolue de subir les conséquences de nos actes, sur laquelle veillent Dieu et les démons, ne supprime pas l'action de la Providence : Nécessité et Providence ne doivent pas être confondues. La Destinée providentielle nous éduque, en nous apprenant ce qui dépend de nous par des épreuves qui ne dépendent pas de nous. Cette *anankè* qui lie nos actes à leurs conséquences, voulue par Dieu, a une valeur pédagogique. Elle nous permet de mieux connaître et de mieux approfondir ce que nous subissons, mais surtout ce que nous ne subissons pas et ce qui, en nous, n'offre pas de prise à Dieu, c'est-à-dire notre libre arbitre. Ainsi le *τὸ ἐφ'ἡμῖν* est révélé et confirmé par le *τὸ οὐκ ἐφ'ἡμῖν* et réciproquement[376]. Hiéroclès peut écrire que le *τὸ ἐφ'ἡμῖν* implique la *pronoia,* sinon nous ne saurions pas distinguer ce qui dépend de nous de ce qui nous est imposé par la Providence et le Destin; la *pronoia* suppose le *τὸ ἐφ'ἡμῖν*, faute de quoi la Providence équivaudrait à la Nécessité. De même, notre libre choix confirme la juste destinée. Sans *proairésis,* en effet, notre âme ne pourrait être jugée selon ses oeuvres libres par l'*heimarménè,* et la juste destinée confirme le mouvement de notre libre arbitre, car l'*heimarménè* qui distribue récompenses et punitions selon la justice fondée sur l'*axia* ne serait que nécessité si nos actes n'étaient pas libres[377].

Parfois, dans le *De Providentia,* « ce qui dépend de nous » est mis en relation avec le libre choix. On peut lire ainsi que « l'activité des âmes humaines consiste dans la préférence qui se meut d'elle-même *(ἡ αὐτοκίνητος προαίρεσις)* et dans ce qu'on appelle « dépendant de nous » « *(τὸ λεγόμενον ἐφ'ἡμῖν)*[378]. Proclos, dans son *De Providentia et fato,* précise les relations qui existent entre ces deux notions. Il distingue deux sortes de libre arbitre : le pratique et le sélectif *(proairétikos)*. « C'est à cause du libre choix », précise-t-il, « que nous disons que le libre arbitre *(τὸ ἐφ'ἡμῖν)* pèche et agit droitement, car, même

---

[373] Photios, codex 214, 172 b, 27—28, p. 128.
[374] Ibid., 172 b, 39—43 à 173 a, 1—4, p. 128.
[375] Photios, codex 251, 465 a, 14—21, p. 202.
[376] Cf. C. C. A. 62, 20—21; C. C. A. M. 126; K. 36, 24—26.
[377] Cf. Photios, codex 251, 465 a, 26—29, p. 202.
[378] Photios, codex 251, 462 b, 32—35, p. 195.

si l'action est bonne, mais si l'agent l'accomplit dans une mauvaise intention *(ἐκ προαιρέσεως ... μοχθηρᾶς)*, nous rendons cette action mauvaise »[379]. Ainsi, pour un même acte, pécher ou bien agir dépend du choix initial de l'âme, de son intention, bonne ou mauvaise. Le *τὸ ἐφ'ἡμῖν* constitue ce qu'il nous est possible d'accomplir, et c'est à partir de lui que la *proairésis* peut agir.

Un passage du *De Providentia* d'Hiéroclès paraît énigmatique. Après avoir affirmé l'existence des mouvements de notre libre arbitre qui n'est pas égal pour tous, l'auteur ajoute : « Nous ne préservons pas toujours également bien « ce qui dépend de nous », et les rétributions *méritées* de nos actions ne sont pas arbitraires »[380]. L'*axia* donne la clé du texte. Plus le mérite de notre vie antérieure est grand, plus nous en acquérons durant la vie présente, moins nous subissons les peines envoyées par le destin providentiel. Notre libre arbitre augmente alors. Nous pouvons accomplir tous nos actes en accord avec Dieu; Le *τὸ ἐφ'ἡμῖν* rejoint sa volonté. *Etre esclave de Dieu, c'est être libre.* Si, au contraire, nos mérites sont nuls, les « circonstances » malheureuses imposées par la Providence nous accablent; notre libre arbitre n'a guère plus l'occasion de s'exercer; il doit subir les épreuves du destin. A cela s'ajoute l'attrait du mal qui paralyse notre volonté. On peut dire alors que nous n'avons plus de libre arbitre et que nous l'avons mal défendu. Le *τὸ ἐφ'ἡμῖν* est d'autant plus grand que l'*axia* de l'âme est plus importante. On ne saurait trop souligner, une fois de plus, combien le sort de l'homme dépend, en définitive, de lui-même. L'âme subit les conséquences de ses actes, mais à l'origine, c'est elle qui décide de son orientation dans le devenir, et à tout moment le redressement lui est permis *si elle sait profiter des épreuves envoyées par le Destin pour l'amender.*

Le *Commentaire sur les Vers d'Or* expose la même doctrine que le *De Providentia.* Il insiste simplement davantage sur le rôle imparti à la vertu, selon que les biens qui ne dépendent pas de nous sont octroyés ou enlevés : « Recevoir avec vertu ces biens quand ils nous arrivent, nous en défaire vertueusement quand ils nous quittent, voilà ce qui dépend de nous, ce qui appartient à notre essence raisonnable ... »[381]. Comme Hiéroclès vient de parler de la Prudence, qui peut seule « nous faire supporter sagement et sans crainte tous les changements auxquels est soumise notre nature périssable »[382], il est probable qu'ici vertu et Prudence ne font qu'un. Quoi qu'il en soit, dans un contexte aussi aristotélicien, il ne peut s'agir que d'un genre de vertu ascétique, qui exige exercices et efforts[383].

Le libre arbitre est indispensable à qui veut acquérir la vertu : « Le chemin

[379] Photios, *De Providentia et fato,* Boese, 36, p. 145.
[380] Photios, codex 251, 463 b, 2—4, p. 197.
[381] C. C. A. 62, 15—17; C. C. A. M. 125; K. 36, 19—21.
[382] C. C. A. 61, 20—22; C. C. A. M. 124; K. 35, 27—28 à 36—1.
[383] Aristote, *Éth. à Nic.*, II, 9 en entier : 1109 a 20—36 et 1109 b 1—26.

vers la vertu par l'acquisition de la science est fermé à tous ceux qui détruisent le libre arbitre »[384]. La vertu n'est donc pas donnée; elle exige une progression, un apprentissage. C'est une vertu-science, analogue à celle de Socrate et à celle d'Aristote, fondée sur des épreuves librement acceptées par le *τὸ ἐφ'ἡμῖν* ou l'*autexousion.* Ce n'est pas à Dieu de nous délivrer de nos maux ou de nous remplir de vertu, sans aucune participation de notre part, sinon il serait responsable de notre perversité. De même que nous avons volontairement méprisé le bien que Dieu mettait à notre portée, de même devons-nous nous libérer nous-mêmes, par la souffrance assumée par notre libre arbitre.

Cependant, si l'homme choisit seul d'accomplir le mal, sans que la responsabilité divine soit engagée, ne doit-il qu'à lui-même de choisir le bien? Certainement non, car sa pente naturelle l'entraînerait plutôt vers la matière. « Si ... le choix des belles actions dépend de nous, nous avons pourtant reçu de Dieu le libre arbitre *(τὸ ἐφ'ἡμῖν)*, et nous avons absolument besoin de son concours pour mener à bien ce que nous avons choisi »[385]. Faire le bien, c'est collaborer avec Dieu. Une fois de plus, Hiéroclès rencontre les chrétiens pour qui l'homme doit tout à Dieu. Il nous accorde sa grâce même pour que nous puissions l'aimer. Selon St Paul : « Nul ne peut dire : « Seigneur Jésus », si ce n'est dans l'Esprit saint »[386]. Origène enseignera plus tard que « le bien de l'être raisonnable est un mélange *(mikton)* constitué de son libre choix et de la puissance divine en coopération avec l'homme qui a choisi le beau »[387].

Là-dessus, Hiéroclès précise ainsi sa pensée : « le concours de Dieu réside en ce qu'il est le dépositaire et la source des biens... Il dépend de Dieu de les découvrir à celui qui les recherche avec rectitude »[388]. Il est possible qu'Hiéroclès ait été influencé par la doctrine chrétienne, et singulièrement par Origène, sur ce point. Les stoïciens, et aussi les platoniciens, estimaient que l'homme peut conquérir le bien par ses seules forces, Dieu ne se découvrant toutefois qu'aux âmes droites qui le cherchent et reçoivent leur récompense, suivant l'*amoibè,* marché conclu entre les deux partenaires sur un pied d'égalité.

Pour Origène, au contraire, dans le « mélange » défini plus haut, la puissance divine l'emporte absolument sur la liberté humaine[389].

Sans doute Hiéroclès connaissait-il l'oeuvre de l'alexandrin Origène, disciple d'Ammonios Sakkas, et en avait-il retenu ces lignes explicites, empruntées au *Traité des Principes :* « La seule volonté humaine ne suffit pas pour gagner le

---

[384] C. C. A. 162, 3 et 4; C. C. A. M. 301; K. 109, 22—23.
[385] C. C. A. 131, 13 à 132, 1—3; C. C. A. M. 249; K. 90, 10—15.
[386] *I Corinth.*, XII, 3.
[387] Origène, *Commentaire sur le psaume IV, Philocalie,* 27, 7, l. 25—27, in *Philocalie 21—27, Sur le libre arbitre,* éd. E. Junod, Paris, 1976, cf. ibid., p. 258, n. 1. Cf. St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique, la grâce,* éd. Ch. V. Héris, Paris, 1961; 112, 2, p. 127. Voir aussi : D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque,* Louvain, 1945, p. 317.
[388] C. C. A. 132, 4—5; C. C. A. M. 249; K. 90, 16—19.
[389] Origène, op. cit., p. 260, n. 1.

salut ... Notre perfection ne s'accomplit pas si nous ne faisons rien et si nous sommes paresseux, mais cependant son achèvement ne sera pas attribué à nous-mêmes, mais à Dieu à qui revient la plus grande part du travail »[390].

Avant tout, le Dieu des chrétiens est miséricordieux. C'est un trait qu'Origène trouve dans St Paul[391], et qu'il reprend à son compte[392]. Sur ce point, le dieu d'Hiéroclès s'écarte nettement du Dieu chrétien : parfaitement juste, il ignore, en revanche, la compassion et l'amour, sentiments perturbateurs qui pourraient jeter le trouble dans l'ordonnance de l'univers.

Les deux alexandrins sont néanmoins d'accord pour enseigner que tout est don divin, même le libre arbitre et le bien qu'il choisit d'accomplir. Ils diffèrent sur la plus ou moins grande importance à accorder au libre choix humain ou à la puissance divine, et surtout sur l'Amour. Il est dommage qu'Hiéroclès, au moins dans les parties de son oeuvre qui nous sont parvenues, n'ait pas tenté de résoudre à sa manière le problème que pose à la liberté humaine la prescience de Dieu. Origène a été hanté par cette difficulté. En bref, « la prescience n'est ... point la cause, mais la connaissance anticipée des événements futurs ... Dieu connaît ces événements comme susceptibles de se produire ou de ne pas se produire, un seul d'entre eux se produisant effectivement et en aucun cas par nécessité »[393].

---

[390] Origène, *Traité des Principes*, M. Harl, III, 1, 19 passim.

[391] Cf. *Rom.*, 9, 16.

[392] Cf. Origène, *Philocalie, Commentaire sur le psaume IV*, 26, 7, p. 263, éd. E. Junot.

[393] Origène, ibid., *Sur le libre arbitre, Introduction*, p. 74. Cf. aussi les p. 34, 43, 75, 79, 83, 87 de la même Introduction. Proclos s'est préoccupé de savoir si, notre liberté étant sauve, Dieu peut connaître le futur. Cf. *De Prov. et Fato*, éd. Boese, 62, 63, p. 167, 168 ss. Voir aussi : Proclos, *Dix problèmes concernant la Providence*. éd. D. Isaac, Paris, 1977, II, 6 ss., p. 61 ss.

CHAPITRE IV

L'HOMME COLLABORATEUR DE DIEU

1. *La Prière*

Sous quelle forme cependant se manifestera le mieux la collaboration entre l'homme et Dieu? Hiéroclès répond dans son *Commentaire :* « La prière paraît être un état qui confine *(méthorion)* d'un côté à ce que nous recherchons, et de l'autre, à ce que Dieu nous donne »[394]. Elle participe donc aux deux réalités opposées que sont l'humain et le divin, tout comme l'homme est un milieu entre la divinité et l'animalité.

Le problème de la prière et des sacrifices a été l'un des plus souvent débattus depuis la réfutation de l'astrologie par Carnéade. En effet, si nous sommes étroitement soumis au Destin, non seulement la liberté humaine n'existe pas, mais toute manifestation religieuse est détruite et, en particulier, les prières et les sacrifices sont inutiles. L'*heimarménè* stoïcienne bouleversait ainsi les relations entre les hommes et les dieux.

Chez Platon, Euthyphron avoue à Socrate que prier, c'est demander aux dieux quelque chose et Socrate en tire la conclusion que « la piété fait l'effet d'une technique commerciale réglant les échanges entre dieux et hommes »[395]. Ce n'est certes plus l'attitude approuvée sur le tard par l'auteur des *Lois* qui possède le sens de la prière[396]. L'*Épinomis,* en particulier, « contient une élévation du coeur vers Dieu, une adoration, une contemplation intime en une période souvent citée par les auteurs païens et chrétiens »[397].

La prière du stoïcien Épictète est une action de grâces envers le créateur. Le bonheur est dans l'obéissance à Dieu : « Use de moi à ta volonté; je suis d'accord avec toi, je suis à toi »[398]. Épictète s'abandonne totalement à son Maître. « Est-il allé jusqu'à l'humble prière du chrétien? », se demande E. Des Places; « Il y tendait tout au moins »[399].

Avec Plotin, la prière est un acte magique. Elle agit en vertu de la « sympathie » qui unit les choses semblables. Les prières ne sont pas exaucées par la volonté des dieux : « Ainsi, lorsqu'on prie un être, une influence vient de cet être sur celui qui prie ou sur un autre; mais le soleil ou l'astre que l'on prie

[394] C. C. A. 132, 7—8; C. C. A. M. 250; K. 90, 19—20.
[395] Platon, *Euthyphron,* éd. M. Croiset, Paris, 1966, 14 d—15 a.
[396] Cf. en particulier, les *Lois,* IV, 712 b; 716 d; X, 887 c.
[397] É. Des Places, *La religion grecque,* p. 255; *Épinomis,* 986 c—d.
[398] Épictète, *Entretiens,* II, 16, 42, in *Les Stoïciens,* éd. E. Brehier et P. M. Schul, Paris, 1964, éd. Pléiade, p. 923.
[399] É. Des Places, op. cit., p. 276.

n'en savent rien[400]. Plotin connaît aussi la prière-contemplation : quand il ne parvient pas à résoudre le mystère divin, il s'abîme dans le sein de Dieu[401]. Quant à Jamblique, il exposera une théorie très structurée de la prière. Le premier degré de la prière nous met en contact avec le divin ; le second degré « noue cet accord dans une action en commun, en provoquant les dons que les dieux envoient d'en haut ... »; le troisième est une « union ineffable fondant sur les dieux toute son efficacité et faisant que notre âme repose parfaitement en eux ... »[402].

Enfin, la prière chrétienne par excellence, le « Notre Père », tombé de la bouche même du Christ, est une élévation de notre âme vers Dieu pour souhaiter, avant tout, que Sa volonté s'accomplisse. Elle est oubli de soi et désir de la gloire de Dieu, demande des biens matériels et spirituels, enfin imploration du pardon des péchés.

Les fragments du *De Providentia* d'Hiéroclès contiennent peu de choses sur la prière. Ils développent d'abord l'argumentation de Carnéade contre le fatalisme : « La prière n'est pas superflue s'il y a une Providence qui conduit les affaires humaines en réglant par la loi et la justice les rétributions qu'entraînent nos libres choix. » Pas de prière utile donc sans Providence ni libre arbitre[403]. La Providence est sensible, en effet, aux mérites que nous acquérons librement et la prière est un moyen de présenter ces mérites à Dieu. Il semble qu'elle ait une vertu purificatrice. « Si nous orientons notre libre arbitre vers Dieu... en respectant les lois, *en usant de la prière,* en faisant honneur au bon conseil *(euboulian)* et en veillant constamment sur nous-mêmes, nous atteindrons aux biens les plus grands; dans l'attitude contraire, nous subirons intégralement les souffrances régénératrices des châtiments prévus pour nos fautes »[404]. Prière, loi et délibération nous purifient de nos mauvais choix et « conduisent notre pensée vers un ordre et un consentement respectueux de l'obéissance à Dieu »[405]. La prière n'apparaît donc pas comme un acte privilégié dans le *De Providentia,* mais tout au plus comme un moyen, parmi d'autres, de faire corps avec l'ordre universel et de manifester notre acquiescement à la volonté de Dieu. Hiéroclès trahit ainsi une fois de plus ses attaches stoïciennes.

Le *Commentaire sur les Vers d'Or* est plus explicite. Ici, la prière relie l'homme à Dieu. Elle comble le fossé qui sépare l'humanité de la divinité. Son but est de nous faire acquérir le « bien-être » *(τὸ εὖ εἶναι).* La nature de Dieu le pousse à nous donner ce « bien-être », la nôtre, à nous le procurer. Dieu ne

[400] Cf. Plotin, *Ennéades,* IV, 4, 40.
[401] Cf. Plotin, *Ennéades,* V, 1, 6, 8—11.
[402] Jamblique, *Les mystères d'Égypte,* É. Des Places, Paris, 1966, V, 26, p. 181—183.
[403] Photios, codex 251, 465 a, 16—18, p. 202. Cf. ibid., 22—26; p. 202. Voir aussi C. C. A. 79, 6—8; C. C. A. M. 154; K. 49, 27 à 50, 1—3.
[404] Photios, codex 251, 465 a, 30—35, p. 203.
[405] Ibid., 465 a, 35—39, p. 203.

saurait cependant l'accorder à celui dont le libre arbitre ne le réclamerait pas[406]. Dans ce domaine, l'homme reste, une fois de plus, le maître. Il est libre de prier ou non. A celui qui ne lui réclamera rien, Dieu n'imposera pas ses dons, mais il donnera à qui le priera. La prière demeure ainsi pour Hiéroclès, dans un premier temps, un moyen de se procurer le « bien-être ». Elle est intéressée. On ne prie pas pour la plus grande gloire de Dieu, mais pour obtenir ses bienfaits, et ces bienfaits, il faut les mériter.

C'est ici que se manifeste le mieux l'esprit pragmatique de l'auteur. Il est inutile de prier seulement en paroles : nos prières doivent prendre corps dans l'action « afin de ne pas nous confier en notre seule énergie, mais de gagner encore le secours qui vient de Dieu, afin d'unir la prière à l'action » *(τὴν εὐχὴν τῷ ἔργῳ συνάπτωμεν)*, « comme la forme à la matière, et, en un mot, afin que nous priions pour ce que nous faisons, et que nous fassions ce pour quoi nous prions ... »[407]. Donc : « Aide-toi et le ciel t'aidera ». De même que, pour Aristote, la matière tend vers la forme, de même la prière tend vers l'action. La prière parfaite est action. D'après Hiéroclès, l'homme doit faire preuve d'activité *(énergeia)*, mais aussi obtenir le concours *(synergeia)* de Dieu. Déjà chez Homère, « aucune victoire ne s'obtient sans l'aide des dieux. Aucune réussite n'est la récompense nécessaire d'un mérite ou d'une qualité ». Pour le vieil aède, « l'effort humain est inefficace » : au point qu'Achille lui-même se laisse porter consciemment par un destin qui le dépasse[408]. Hiéroclès, en revanche, tout en admettant qu' « il ne faut pas s'efforcer avec ardeur aux beaux actes, comme s'il ne dépendait que de nous, indépendamment du secours qui vient de Dieu, de leur donner de réussir »[409], réclame de notre part des efforts redoublés pour mériter et soutenir l'action de Dieu. Il croit à l'efficacité des actes humains. Sa prière est « drastique »[410].

Il ne limite pas toutefois le rôle de la prière à des formules ou à des actes destinés à nous obtenir des biens matériels : la conquête de la vertu en est le but suprême. Or, la vertu « est l'image de Dieu dans l'âme raisonnable ... Toute image, pour être engendrée, a besoin d'un modèle, et cette image ne saurait être obtenue sans regarder vers le modèle qui doit, par ressemblance *(pros homoiôsin)*, nous donner d'arriver à posséder le beau »[411]. En somme, la prière est une *épistrophè* de l'âme qui se tourne vers son créateur pour lui ressembler, non pour s'anéantir en lui, mais pour posséder son image en elle. Dans son parfait accomplissement la prière, c'est Dieu en nous.

Fait remarquable : pour Hiéroclès, prière pratique et prière mystique ne

[406] Cf. C. C. A. 132, 7—12; C. C. A. M. 250; K. 90, 19—21 à 91, 1—3.
[407] C. C. A. 132, 16—19; C. C. A. M. 250; K. 91, 8—10.
[408] F. Robert, *Homère*, Paris, 1950, p. 2—4, passim.
[409] C. C. A. 132, 19—21; C. C. A. M. 251; K. 91, 10—13.
[410] C. C. A. 133, 4—5; K. 91, 16—18.
[411] C. C. A. 133, 7—10; C. C. A. M. 252; K. 91, 20—23.

font qu'un, ou, plus exactement, la première est la condition de la seconde. L'auteur du *Commentaire* passe de l'une à l'autre sans transition. Après avoir évoqué la prière qui nous permet de ressembler à Dieu, il proclame à nouveau qu' « il convient ... à ceux qui veulent assidûment s'appliquer à la vertu active, de prier, et à ceux qui prient, d'agir pour se procurer cette vertu ». Il faut se mettre à l'oeuvre « en ayant les yeux sur ce qui est lumineux et divin, et ... se diriger vers la philosophie, en s'attachant attentivement à la cause première de tous les biens »[412]. La philosophie devient ainsi une prière. Hiéroclès, au début de son *Commentaire,* lui donne à conduire la vie humaine à sa fin « car elle lui fait recouvrer, en lui donnant de ressembler à Dieu, la pure félicité dont elle est susceptible »[413].

Nous nous éloignons de la prière de demande, et le problème de savoir si nos supplications peuvent fléchir les dieux et entraver le cours du destin est momentanément dépassé. Hiéroclès est d'avis que nous pouvons modifier la volonté de Dieu par la prière, puisqu'elle est le fruit d'une collaboration entre lui et nous. Mais à un degré supérieur, la prière, nous le savons, c'est Dieu présent en nous.

Déjà Origène avait montré, dans le *Traité des Principes,* que Dieu ne vient pas en aide à l'homme, pour ainsi dire, de l'extérieur, mais qu'il le pénètre tout entier. Après avoit cité les paroles de l'Apôtre : « En lui nous avons la vie, le mouvement, l'être »[414], il ajoutait : « Comment avons-nous en Dieu « la vie, le mouvement, l'être » sinon parce que, par sa force, il tient ensemble et maintient le monde? »[415]. Au reste, Origène s'évertue à prouver, dans son traité *Sur la prière,* que les prévisions de Dieu ne détruisent pas le libre arbitre de l'homme. « La prévision divine fait simplement que nos actes libres s'harmonisent utilement avec l'ensemble de l'univers »[416]. De plus, la prescience de Dieu tient compte de nos prières. « Si Dieu connaît tous les choix de notre libre arbitre à l'avance, il ordonne dans sa Providence, comme il convient, toute chose pour le bien de chacun, en tenant compte de nos prières, de nos dispositions, de notre foi, de notre volonté. C'est ainsi qu'il organise tout selon un ordre » *(ἐν τῇ διατάξει)*[417]. Et l'auteur ne manque pas de fournir plusieurs exemples tirés de la Bible à l'appui de ses affirmations[418]. Origène est donc préoccupé de sauvegarder la liberté humaine, de montrer que Dieu prévoit aussi bien nos prières que nos actes, et qu'il les prend en considération en établissant l'ordre de l'univers. Hiéroclès se concentre davantage sur l'efficacité

---

[412] C. C. A. 133, 10—15; C. C. A. M. 253; K. 91, 23—28.
[413] C. C. A. 21, 3—4; C. C. A. M. 38; K. 5, 3—4.
[414] *Actes,* 17, 28.
[415] Origène, *Traité des Principes,* M. Harl, II, 1, 3; p. 81—82.
[416] Origène, *La prière,* trad. A. G. Hamman, Paris, 1977, 6, p. 35; *P. G.,* XI, col. 437 A.
[417] Ibid., 6, p. 36; *P. G.,* XI, col. 437 A.
[418] Ibid., 6, p. 37; *P. G.,* XI, col. 437—439.

pratique de la prière et insiste sur la collaboration qui s'établit entre l'homme agissant et Dieu.

Chez Origène, le compromis est difficile entre la puissance divine et la liberté humaine. Dieu dit : « J'enverrai à celui-ci qui a telle disposition un de mes anges pour travailler avec lui à l'oeuvre de son salut; il l'assistera désormais ... » A un autre « qui d'abord s'est laissé guider par un excellent enseignement puis s'en est détourné pour retourner aux choses de la terre, j'enlèverai le guide fidèle. Une fois parti, une puissance mauvaise tendra un piège à sa faiblesse et le fera tomber en tel ou tel péché pour lesquels il avait montré d'avance une funeste disposition »[419]. Pour l'auteur chrétien, l'homme est l'enjeu d'une lutte entre les puissances du bien et du mal. Il est tiraillé en tous sens, trompé même, par des forces qui le dépassent. Son libre arbitre est mis à rude épreuve, même par les bons anges, ses alliés! Origène insiste d'ailleurs sur l'assistance fournie par les anges lorsque nous prions[420].

Rien de tel chez Hiéroclès. Il a certes enseigné que les démons veillent sur nous, sur l'accomplissement de notre destinée, qu'ils peuvent même nous suggérer des conseils[421], mais il ne leur accorde aucune mention dans la prière, ce qui est surprenant, car déjà pour Platon, les démons sont les intermédiaires par excellence entre Dieu et les hommes, et le chrétien Origène leur assigne une place de choix. Hiéroclès a plutôt tendance à confondre l'action des démons avec celle de Dieu. L'homme n'a qu'un seul interlocuteur dans la prière : Dieu lui-même. Son libre arbitre collabore directement, dans cet acte, avec la puissance divine.

D'après le *Commentaire sur les Vers d'Or,* de même que notre être spirituel consiste en un corps lumineux et en l'âme proprement dite, de même la prière est double. L'âme « est excitée à la prière par son application aux bonnes oeuvres; la prière exaucée ... intensifie l'activité de son zèle, car elle unit les actes aux paroles ». L'âme s'affermit par ses entretiens avec Dieu[422]. Elle agit ainsi avec son libre arbitre. Mais elle trouve aussi sa voie par « illumination » *(ellampoménè)*[423], et le libre choix est alors dépassé.

Hiéroclès reste discret sur le mode d'action de l'illumination, mais Jamblique l'a exposé dans les *Mystères d'Egypte.* Les prières des hommes ne sauraient, à vrai dire, influer sur les dieux, car ils sont impassibles. Il faut leur adresser des invocations pour obtenir l'illumination, mais cette « illumination par les invocations luit d'elle-même, par un libre vouloir; loin de se laisser attirer en bas, elle s'avance, grâce à l'activité et à la perfection divines, jusqu'à se révéler, et cette action l'emporte sur le mouvement volontaire autant que la volonté

419 Ibid., 6, p. 36; *P. G.*, XI, col. 437 c.
420 Ibid., II, p. 45; *P. G.*, XI, col. 452 B.
421 Cf. p. 307.
422 C. C. A. 133, 20 à 134, 1—3; C. C. A. M. 254; K. 92, 5—8.
423 C. C. A. 134, 4; C. C. A. M. 255; K. 92, 9—10.

divine du Bien est supérieure à la vie où la liberté s'exerce ». En somme, grâce aux prières, l'âme se livre à l'illumination du Bien qui rayonne, par nature, sur toutes choses[424].

Une fois baignée de lumière divine, l'âme est unie aux dieux qui l'habituent « à se détacher du corps et à se tourner vers leur principe éternel et intelligible ». Les évocations « mettent les prêtres en contact avec les dieux; c'est plutôt en vertu de la divine amitié qui contient toutes choses qu'elles les associent à cet enlacement indissoluble... Elles disposent l'esprit humain à la participation des dieux, l'élèvent vers eux et le mettent d'accord avec eux par une persuasion mélodieuse »[425].

C'est à de tels passages que pouvait penser l'Alexandrin quand il affirmait que l'âme trouve sa voie tantôt par elle-même, tantôt par illumination, mais jamais il ne perd de vue le rôle que l'homme doit personnellement jouer dans la prière. Si Dieu agit sur lui par « illumination », cette illumination doit être méritée par des efforts. Nous devons nous-mêmes éliminer de notre âme tout ce qui pourrait offusquer le soleil divin. L'homme réclame ainsi librement l'amitié de Dieu et c'est librement que Dieu l'accorde à une âme prête à le recevoir.

Proclos prétend expliquer la pensée de Jamblique sur la prière tout en respectant les normes du platonisme[426]. Après avoir montré que du haut en bas de l'échelle des êtres le divin est partout présent et que, après être sortis des dieux, ces êtres retournent à cette origine divine grâce à leur conversion, il enseigne qu' « à cette conversion, c'est la prière qui contribue au plus haut point ... Elle unit les priants aux dieux auxquels s'adresse leur prière, et ... elle conjoint *(synaptousa)*[427] l'intellect des dieux aux raisons de ceux qui prient, elle meut ceux qui contiennent en eux-mêmes les biens en complétude à vouloir les donner surabondamment en partage ... » Proclos, à la différence d'Hiéroclès, ne met donc pas l'accent sur l'action dans la prière, qui reste très intellectuelle. En revanche, elle est pour lui, comme pour l'Alexandrin, un trait d'union entre l'homme et Dieu.

Proclos va même plus loin. La dernière étape de la prière est pour lui l'union *(hénôsis)* « qui fixe l'Un de l'âme dans l'Un même des dieux et fait une seule activité de la nôtre et de celle des dieux, selon laquelle nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes, mais aux dieux, dès lors que nous demeurons dans la divine Lumière et que nous sommes encerclés par elle ».

D'après Hiéroclès, on s'en souvient, l'âme humaine ne vise pas, par la prière,

---

[424] Jamblique, *Les Mystères d'Égypte,* Des Places, 1, 12, p. 62—63.

[425] Ibid., p. 62—63, passim.

[426] Fest., II, 30—36, passim.

[427] Hiéroclès emploie une dizaine de fois le mot *synaphè* et le verbe *synaptesthai* dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* mais à propos de la prière. Cf. en revanche, Saloustios, *Des dieux et du monde,* éd. G. Rochefort, Paris, 1960, XV, 3.

à se fixer dans l'un des dieux, mais plutôt à parvenir à la vertu, c'est-à-dire à porter l'image de Dieu, en se tournant vers le Modèle qui lui reste extérieur. Il n'y a pas union, mais ressemblance avec Dieu. L'auteur du *Commentaire* est une fois de plus fidèle à la stricte hiérarchie universelle : aucune catégorie d'êtres ne saurait pénétrer dans une autre. L'homme ne deviendra jamais un dieu parmi les autres dieux; il retrouvera seulement sa ressemblance avec Dieu, sans abandonner sa juste place, la dernière des êtres intelligents.

Tout comme Hiéroclès, Proclos fait allusion à la Lumière divine qui enveloppe, grâce à la prière, la lumière qui est en nous[428], mais le Lycien, au-delà de cette lumière, nous fait entrevoir les profondeurs de l'extase[429] « qui nous sépare de toutes les autres occupations, pour qu'on s'unisse seul à Dieu seul ... »[430]. Hiéroclès n'aurait certainement pas souscrit à cet abandon de toute activité concrète. De plus, à la fin du *Commentaire sur les Vers d'Or,* lorsqu'il promet à l'âme qui a pratiqué la philosophie et la théurgie, qui sont prières, la déification *(apothéôsis)*[431], il ne laisse nullement entendre que cette âme est absorbée dans l'unité divine. Il dit seulement que l'homme purifié « est uni par ses connaissances au Tout, mais qu'il s'est élevé jusqu'auprès de Dieu même »[432]. Il ne sera qu'un dieu *immortel,* semblable *(hômoiôménos)* aux *Dieux Immortels* ...[433] Origène était lui aussi persuadé que les âmes des justes contemplent Dieu face à face, mais qu'elles ne peuvent jamais connaître pleinement le mystère de la divinité, qui est hors de la portée de la nature créée[434].

Hiéroclès place donc la félicité suprême de l'âme non dans sa fusion avec Dieu, mais dans sa ressemblance avec Dieu, ressemblance que la prière active lui permet d'espérer. Encore faut-il préciser ce degré de ressemblance avec la divinité, auquel l'âme du sage doit parvenir, au terme de son ascèse.

2. *La Ressemblance avec Dieu*

Pour Hiéroclès, les dieux sont « des images impassibles *(apatheis)* et incorruptibles de la cause démiurgique »[435], tandis que les âmes des hommes en sont « des images changeantes et affectées *(empatheis)* par leur propension vers

[428] Fest., II, 33.
[429] Sur l'extase, cf. Plotin, *Ennéades,* VI, IX, 9 ss.
[430] Fest., II, 35.
[431] C. C. A. 181, 4—5; C. C. A. M. 335; K. 119, 13.
[432] C. C. A. 181, 13—14; C. C. A. M. 335; K. 119, 21 à 120, 1—2, cf. IIIe partie, p. 191.
[433] C. C. A. 182, 8; C. C. A. M. 337; K. 120, 9—10.
[434] Origène, *Traité des Principes,* M. Harl, II, 11, 7, p. 148.
[435] C. C. A. 26, 1 et 2; C. C. A. M. 50 (trad. retouchée); K. 8, 22—24.

le mal »[436]. Les dieux sont le résultat d'une cause; ils sont donc un reflet affaibli de Dieu. Les hommes ne peuvent réfléchir Dieu qu'à travers les héros glorifiés, qui le réfléchissent grâce aux démons, lesquels tiennent des dieux leur image de Dieu. L'âme humaine n'est plus qu'un reflet, combien dégradé, de plusieurs reflets de Dieu.

Les dieux procèdent de Dieu et viennent après lui. C'est en cela que réside en partie leur infériorité par rapport à leur cause. D'autre part, « ils réfléchissent impassiblement la participation *(tèn ... métousian)* aux biens qui descend en eux de la cause démiurgique »[437]. Les dieux ne possèdent qu'un reflet de participation aux biens divins; ils sont loin de les posséder en eux-mêmes et d'égaler Dieu!

« La parfaite image de Dieu tout entier, c'est l'ordonnance des êtres raisonnables *(logikos diakosmos)* avec le corps incorruptible qui lui est connaturel »[438]. Il s'agit, en fait, du corps lumineux. Par son corps lumineux, cette image de Dieu entre en communication avec la matière. Mais pour que cette liaison puisse s'établir harmonieusement, il se produit, par la force des choses, une dégradation de la pensée divine évidemment incompatible avec le christianisme : « Les êtres qui, dans le monde, tiennent le premier rang sont la pure image de ce qu'il y a d'éminent dans la pensée divine; ceux qui tiennent le milieu sont l'image moyenne de ce qu'elle a de moyen et ceux des êtres raisonnables qui arrivent en troisième et en tout dernier lieu sont la dernière image de ce qui est le dernier dans la pensée divine »[439]. A chaque degré de la pensée divine correspond une image qui n'est autre que l'une des catégories des êtres raisonnables. Ainsi ces êtres, d'après un tel passage, ne sont pas créés, mais émanent de Dieu et varient avec l'intensité de cette émanation. Cette triple image de la pensée divine, chacune avec son corps lumineux, constitue, pour Hiéroclès, la meilleure représentation de Dieu qui puisse nous inciter à lui ressembler. Platon ne recommande-t-il pas à chaque âme d'imiter ici-bas le dieu dont elle avait suivi le cortège dans les cieux?[440]

Mais cette image divine est imposée et subie passivement. Pour les néo-platoniciens, l'âme humaine, qui en est le dernier reflet, ne pourra jamais la ternir entièrement. La ressemblance, en revanche, est active, et dépend du libre arbitre. On choisit de ressembler plus ou moins à Dieu. Le but de toute âme

---

[436] C. C. A. 26, 4; C. C. A. M. 50 (trad. retouchée); K. 8, 26. On ne trouve guère, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* le mot εἰκών. Ce mot a été maintes fois employé par Platon. Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Paris, 1956, p. 34.

[437] C. C. A. 39, 1—3; C. C. A. M. 77 (trad. retouchée); K. 18, 23—25.

[438] C. C. A. 28, 2—4; C. C. A. M. 54 (trad. retouchée); K. 10, 15—17.

[439] C. C. A. 28, 4—7; C. C. A. M. 54—55; K. 10, 17—21.

[440] *Phèdre,* 252 d.

de bonne volonté, c'est l'*ὁμοίωσις θεῷ*[441]. Comme l'a vu M. Merki, image et ressemblance sont unies dans un rapport hiérarchique. En effet, dit exactement Hiéroclès, « toute image, pour être engendrée, a besoin d'un modèle, et cela ne suffit pas à son possesseur, s'il ne regarde pas là-bas, là où il acquerra le beau par imitation »[442]. Il y a différence de degré entre l'image et l'imitation. Le mot image s'applique même à l'âme engagée dans la matière. L'essence de l'âme est d'être une image de Dieu, mais la ressemblance avec Dieu n'est assurée que si l'âme est tournée vers « là-bas ». La ressemblance est véritablement le lien qui unit l'âme à Dieu;. elle est fortifiée par les efforts volontaires de l'âme pour imiter le modèle, comme par l'illumination divine.

De même, tout en nous montrant que « la Nature a modelé l'univers apparent sur l'harmonie divine », qu' « elle a réfléchi *(éneikonisato)* la beauté divine dans toutes les formes répandues dans le monde », Hiéroclès précise qu'elle a donné au ciel le mouvement éternel et à la terre la stabilité, et que « ces deux états opposés comportent l'un et l'autre une trace de la ressemblance divine »[443]. Le monde est, lui aussi, une image de Dieu, inférieure à son modèle, et il s'efforce de lui ressembler.

On ne trouve pas, chez Hiéroclès, une différence aussi nettement tranchée que chez Origène entre l'image et la ressemblance. Pour l'auteur du *Peri archôn,* Moïse, en écrivant que « Dieu fit l'homme à son image » et en n'employant pas le terme de « ressemblance » « montre que l'homme a reçu, dans sa première création, la dignité de l'image, mais que la perfection de la ressemblance est réservée pour la fin : à savoir que lui-même doit l'acquérir par ses propres efforts en imitant Dieu »[444]. Origène met l'accent sur le rôle eschatologique de la ressemblance et sur les efforts de l'homme.

Hiéroclès emploie volontiers le terme *homoiôsis* isolément. Rappelons que le fait d'être une image de Dieu ne requiert originellement aucun effort, mais que la ressemblance est l'affaire du libre arbitre. L'âme peut choisir entre la quête du bien pour atteindre l'*ὁμοίωσις θεῷ*, ou la chute dans la matière et dans le mal qui la rendra semblable à une bête. C'est pour elle le dilemme que le commentateur alexandrin évoque à maintes reprises[445]. Bien entendu, plus la partie noétique de l'âme l'emporte, plus cette âme ressemble à Dieu qui est Intelligence.

---

[441] Cf. IIIe partie, p. 192.
Hiéroclès emploie rarement ensemble *εἰκών* et *ὁμοίωσίς*. Parlant de Paythagore, il constate que ce sage ne faisait partie ni des dieux immortels ni des héros par nature, mais qu'il fut « un homme qui s'orna de la *ressemblance* avec Dieu et qui, d'après ses disciples, garda sauve *l'image* de Dieu ».

[442] H. Merki, *'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ von der platonischen Angleichung an Gott zu Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* Freiburg, in der Schweiz, 1952, p. 70. Cf. C. C. A. 133, 8—10; C. C. A. M. 252; K. 91, 20—23.

[443] C. C. A. 137, 4—9; C. C. A. M. 261; K. 94, 15—20.

[444] H. Crouzel, op. cit., p. 218. Cf. Origène, *Traité des Principes;* M. Harl, III; 6; 1, p. 203—204.

[445] Cf. C. C. A. 102, 18—23; K. 69, 27—29 à 1—4.

Il est bien entendu, cependant, que l'âme humaine demeure toujours « humaine », et qu'elle ne devient dieu ou bête que par comparaison, suivant qu'elle acquiert le vice ou la vertu[446]. Cette position d'Hiéroclès est déjà connue[447]. Les chrétiens, et notamment Origène, comparaient eux aussi les âmes déchues à des bêtes et « ces images bestiales avaient un rapport étroit avec les images démoniaques »[448]. Origène serait-il allé jusqu'à enseigner la transmigration de l'âme humaine dans un corps d'animal? St Jérome l'a prétendu[449]. Cependant, Origène a souvent condamné la métempsycose[450]. Il faut peut-être admettre qu'il a prôné non la métensomatose, mais l'ensomatose[451], plus proche de la position intransigeante d'Hiéroclès.

Tout le trajet spirituel de l'homme est contenu dans ces quelques lignes du *Commentaire :* « Celui qui s'est dégagé de la vie des *brutes* ..., qui, de brute qu'il était s'est rendu *homme,* les préceptes qui suivent promettent de le rendre *dieu,* autant du moins qu'il est possible à l'homme de devenir un dieu »[452]. D'ailleurs, le dernier vers d'or ne proclame-t-il pas : « Tu seras dieu immortel, impérissable et à jamais affranchi de la mort? » Il s'agit, explique Hiéroclès, de « notre rétablissement dans notre état originel *(apokatastasis),* c'est-à-dire de notre élévation au rang des dieux » *(apothéôsis)*[453]. Une telle élévation n'est possible que si nous sommes rendus semblables à Dieu. C'est par ressemblance que toutes choses entre elles aiment à se réunir, et c'est par dissemblance que des choses rapprochées viennent à se séparer[454]. Les sciences et la dialectique sont les moyens propres à purifier l'âme; le corps lumineux sera l'objet des soins de la théurgie. Notre libre arbitre et notre volonté sont engagés dans cette recherche de la pureté.

Mais comment, dans la pratique, parvenir à ressembler aux êtres que l'on veut honorer? D'abord en les connaissant, puis en les imitant. « On tend, en effet », dit Hiéroclès, « à imiter ce que l'on admire », et l'on honore d'autant

---

[446] Cf. C. C. A. 140, 5—7; C. C. A. M. 226; K. 97, 2—4.

[447] Cf. IIIe partie, p. 221—222.

[448] Cf. H. Crouzel, op. cit., p. 198.

[449] H. Crouzel, op. cit., p. 202. Cf. Origène, op. cit., I, 8, 4, p. 79. Cf. M. Simonetti, *I Principi di Origene,* Turin, 1968, p. 228—229 et notes 28, 29, 30.

[450] Cf. H. Crouzel, op. cit., p. 203.

[451] Cf. Tresmontant. *La métaphysique du christianisme,* Paris, 1961, p. 448. « La métensomatose, c'est le passage d'une âme de corps en corps, à l'intérieur d'un même monde, tandis que l'ensomatose, c'est la chute de l'être, ou plutôt de la substance intellectuelle pure, avant la création du monde, chute qui entraîne la création du monde. Le système d'Origène est en cela différent de celui de Plotin, qui enseigne ... la métensomatose, jusques et y compris dans des corps de bêtes ».

[452] C. C. A. 123, 5—15; C. C. A. M. 234 (trad. retouchée); K. 85, 10—20.

[453] C. C. A. 123, 14 et 15; K. 85, 19—20.

[454] Cf. l'axiome bien connu, qu'il n'est pas de connaissance sans ressemblance (voir Aristote, *Met.,* B. 4, 1000 b, 5) axiome sur lequel était déjà fondée la croyance orphique; « Il n'est pas permis à ce qui n'est pas pur de s'attacher à ce qui est pur ». (Cf. Platon, *Phédon,* 67 b.) Cf. C. C. A. 177, 4—10; C. C. A. M. 326—327; K. 117, 5—12.

plus un être qu'on le connaît mieux et qu'on s'efforce de lui ressembler[455]. Une fois encore, il est question d'honorer Dieu, mais non pas de l'aimer. La connaissance *(gnôsis)* et l'imitation nous procurent la ressemblance avec Dieu. De ce fait, « méditer sur les causes qui résident d'abord dans le dieu démiurge, conduit au plus haut degré de la connaissance de Dieu et nous amène en même temps à lui ressembler »[456]. Cette méditation implique un choix délibéré de notre part et une tension de notre volonté.

On pourrait dire que les dons, les sacrifices, les prières, à la condition expresse qu'ils soient actes volontaires, permettent à l'homme de fléchir la volonté de Dieu. Suivant Porphyre, « seul le sage est prêtre, seul il est aimé des dieux, seul il sait prier »[457]. Comme en écho, Hiéroclès affirme, d'après les Pythagoriciens, que « les dons, les sacrifices, de ceux qui les font sans esprit de piété sont la pâture du feu ». Il reprend mot pour mot l'affirmation que nous venons de lire dans la *Lettre à Marcella :* « Seul le sage est prêtre et sait prier, car il s'offre lui-même comme offrande, fait de son âme une effigie *(agalma)* divine et prépare son esprit comme un temple pour y recevoir la divine lumière »[458].

Il ne s'agit pas, cependant, d'offrir réellement quelque chose à Dieu, qui est sans besoins, mais de nous rendre dignes de recevoir ses dons et de l'accueillir lui-même en nous. « L'homme pieux est celui qui, ayant acquis la science divine offre, comme le plus parfait hommage *(timèn),* sa propre perfection à ceux qui sont la cause de tous les biens ... et honore, en se rendant digne de recevoir leurs dons, ceux qui sans cesse les lui accordent »[459]. Au fond, la véritable piété consiste à recevoir dignement les dons des dieux. Nous leur renvoyons ainsi leur propre image grâce à notre perfection et à leurs dons. L'homme devenu parfait grâce aux dieux s'offre lui-même à ces mêmes dieux.

Tel est bien, en fin de compte, le but ultime des cultes et de la prière, dont apparemment Hiéroclès a emprunté à Porphyre la parfaite définition. Bien entendu, la connaissance de Dieu présuppose la connaissance de soi-même. « Tu seras ... hors d'atteinte de tout égarement », dit l'auteur du *Commentaire,* « si, connaissant ton essence, ce qu'elle est et à quoi, par nature, elle ressemble, tu as toujours grand soin de ne point t'écarter de cette ressemblance ... »[460]. « On remarque ici le lien qui unit la *connaissance de soi-même* de Socrate et la *ressemblance* avec Dieu », rapprochement qui avait déjà été opéré par le

[455] Cf. C. C. A. 31, 6—9; C. C. A. M. 60; K. 12, 19—23.
[456] C. C. A. 125, 6—9; C. C. A. M. 237; K. 86, 14—17.
[457] Porphyre, *Ad Marcellam,* 16—17, in *Porphyrii philosophi opusc. selecta,* éd. Nauck, Hildesheim, 1963.
[458] C. C. A. 31, 20—21 à 32, 1—4; C. C. A. M. 61—62; K. 13, 8—13. Cf. Saloustios, *Des dieux et du monde,* éd. Rochefort, XV, 2, et Porphyre, *Sur les images des dieux,* in J. Bidez, *Vie de Porphyre,* Gand, 1913, p. 1—23.
[459] C. C. A. 32, 11—14; C. C. A. M. 63; K. 13, 20—24.
[460] C. C. A. 93, 9—11; C. C. A. M. 179; K. 61, 20—23.

Portique[461]. Qu'est-ce qui pourrait nous être assez utile pour nous éloigner de la ressemblance avec Dieu et de la philosophie? demande ensuite Hiéroclès[462], faisant ainsi de la philosophie l'instrument privilégié de cette ressemblance.

3. *La Philosophie*

La philosophie, une des formes les plus parfaites de la prière[463], « a pour but de purifier la vie humaine et de la conduire à sa fin. Elle la purifie de la déraison de la matière et du corps mortel; elle la conduit à sa fin car elle lui fait recouvrer la vie heureuse qui lui est propre en la faisant remonter vers la ressemblance de Dieu »[464]. Elle est donc une *Katharsis,* et rétablit l'âme humaine dans son premier état. Or, « la ressemblance avec Dieu n'est rien d'autre que l'état originel de notre âme »[465]. Pratiquement, « il faut faire rentrer dans le rang *(taxai)* notre déraison et notre indolence »[466], ce qui exige un choix de vie et de grands efforts.

Cette philosophie se divise, selon Hiéroclès, en philosophie pratique, qui engendre la vertu, et philosophie contemplative ou théorétique, qui nous donne la vérité[467]. Chez le chrétien Grégoire de Nysse, une telle distinction apparaît avec vigueur. Cependant, « ces deux expressions ne désignent pas les deux formes de vie : vie contemplative ou vie active, que Platon s'est efforcé de concilier sur le plan humain en mettant le *philosophos* au service de la Cité, et entre lesquelles Grégoire de Nazianze sera sans cesse partagé, mais le devoir qui incombe au chrétien de connaître la vérité chrétienne et de la vivre ... Ainsi s'appellent et se complètent les deux philosophies »[468]. De même, d'après le *Commentaire sur les Vers d'Or,* « Il faut ... premièrement devenir homme, et après devenir dieu. Les vertus politiques rendent l'homme bon; les sciences qui conduisent à la vertu divine nous divinisent. Ceux qui veulent progresser avec ordre doivent, avant les grandes choses, s'occuper des petites ... », ou encore : « c'est par l'excellent usage des vertus relatives à cette vie présente que nous nous élèverons à la ressemblance avec Dieu »[469]. Hiéroclès reconnaît ainsi la nécessité d'unir la philosophie pratique à la philosophie théorétique, et de ne pas nous contenter d'une seule, si nous voulons parvenir à ressembler à Dieu. Plotin ne s'était-il pas écrié déjà : « La similitude avec Dieu se trouverait-

---

[461] H. Merki, op. cit., p. 28.
[462] C. C. A. 93, 15—16; C. C. A. M. 180; K. 61, 26—27.
[463] Cf. p. 346.
[464] C. C. A. 21, 1—4; C. C. A. M. 37—38 (trad. retouchée); K. 5, 1—4.
[465] Cf. H. Merki, op. cit., p. 27.
[466] C. C. A. 22, 7; C. C. A. M. 41 (trad. retouchée); K. 6, 5—6.
[467] C. C. A. 21, 13 à 22, 1; C. C. A. M. 40; K. 5, 24—16.
[468] A. M. Malingrey, *Philosophia, étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J. C.,* Paris, 1961, p. 254.
[469] C. C. A. 23, 7—13; C. C. A. M. 42—43; K. 6, 19—26.

elle, non pas dans les vertus civiles, mais dans des vertus plus hautes, et de même nom qu'elles? Mais quoi? Si elle se trouve en ces dernières, ne s'étend-elle absolument pas aux vertus civiles? ...N'est-il pas absurde que la ressemblance soit atteinte seulement par les vertus supérieures? »[470].

Si la connaissance de nous-même nous aide à ressembler à Dieu, réciproquement, « tout ce qui est contre la droite raison, tout ce qui est contre la loi divine, tout ce qui empêche de ressembler à Dieu nuit à notre essence »[471]. Cette connaissance ne suffit d'ailleurs pas : il faut sortir de nous-même, aimer nos amis, et tout le genre humain.

4. *La Philanthropie païenne et l'Amour chrétien*

Depuis les Pythagoriciens qui affirmaient la parenté des hommes et des dieux, comme des animaux avec les hommes, et qui accordaient une importance extrême à l'amitié, les Grecs n'ont jamais cessé de s'interroger sur la nature de ce sentiment[472].

On connaît le caractère fortement égocentrique que Platon a attribué à l'amitié. Son but est d'acquérir quelque chose de bon pour soi. Elle a le désir pour origine. Suivant Aristote, l'amitié est « le *lien* social par excellence, qui maintient l'unité entre les citoyens d'une même cité, ou entre les camarades d'un groupe, ou les associés d'une affaire »[473]. Son amitié est proche de l'affection *(philèsis)* et de la bienveillance *(eunoia)*. D'après Hiéroclès, la pratique de l'amitié permet aux hommes d'imiter Dieu. Il nous est prescrit de chérir les gens de bien par amour pour la nature humaine et pour leur état d'esprit, et d'aimer les méchants uniquement pour la nature humaine qui nous est commune avec eux[474]. C'est pourquoi on a raison de dire : « Le sage ne hait personne, et seul l'homme de bien aime l'homme de bien »[475], en vertu du principe déjà rappelé que les choses semblables s'attirent entre elles. Nous avons affaire ici, à proprement parler, à la « philanthropie », mais nous sommes encore loin de l'amour chrétien.

Cette amitié, nous devons la donner, dit Hiéroclès, même à nos ennemis, « ce qui est proprement faire acte d'humanité *(philanthrôpia)* envers tous ceux qui sont de notre espèce »[476]. Il rend hommage, à la façon des Pythagoriciens et des Stoïciens, à la solidarité qui unit tous les êtres entre eux, et en particulier ceux d'une même espèce. Le chrétien est tenu lui aussi d'aimer ses enne-

---

[470] Plotin, *Ennéades*, I, 2, I, 21—26.
[471] C. C. A. 114, 3—5; C. C. A. M. 218; K. 79, 20—21 à 80, 1.
[472] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livres VIII, IX. Cf. aussi le *De Amicitia* de Ciceron.
[473] Aristote, *Éth. à Nic.*, Tricot, VIII, p. 381, note I.
[474] C. C. A. 53, 22—24 à 54, 1—2; C. C. A. M. 105; K. 29, 22—27.
[475] C. C. A. 54, 2—4; C. C. A. M. 106; K. 30, 1—2. Cf. Platon, *Lysis*, 212 a—214 c; *Phèdre*, 255 a.
[476] C. C. A. 53, 20—21; C. C. A. M. 105; K. 29, 21—22.

mis, mais ces deux amours ne sont pas les mêmes. L'amour du néo-platonicien pour le méchant est condescendant; il ne s'exprime guère que de façon négative : « Le sage ne hait personne ... »[477], ce qui ne veut pas dire qu'il aime tout le monde; « il n'en vient jamais à haïr l'homme, même s'il est méchant »[478]. Mais si l'homme de bien ne hait pas le méchant, il ne donne son amitié qu'à l'homme de bien. Son « amour » est sélectif : « il *recherche,* pour en faire son ami, celui que pare la vertu; il *choisit* entre tous l'homme bon dans ce but »[479].

« En réglant ainsi son amitié » (*ἐν τοῖς τῆς φιλίας μέτροις*)[480], le sage imite Dieu. Dans ce terme de *métrois,* apparaît ce que l'amitié selon Hiéroclès renferme de païen. L'*agapè* chrétienne souffrirait-elle la mesure? Le Dieu des philosophes « ne hait aucun homme », non parce qu'il les aime, mais parce que la haine le conduirait à la démesure et la démesure à l'injustice. Il est impartial, il donne à tous les hommes leur chance de salut, mais il peut préférer *(diaphérontôs)*[481], selon la justice, l'homme de bien, puisqu'il est plus particulièrement son parent et que « le même va vers le même ».

Ainsi, « Dieu étend les bienfaits de sa « philanthropie » au genre humain dans son ensemble »[482]. Elle est simplement l'amour de l'ordre appliqué aux relations entre le dieu des néo-pythagoriciens et les hommes. « Il départit à chacun la part qu'il mérite élevant les bons jusqu'à lui, ramenant dans le devoir par les lois de la justice ceux qui ont déserté les rangs de la vertu »[483]. Nous retrouvons le Dieu-Providence, ou plus exactement la destinée providentielle, qui rétribue chacun selon sa dignité et selon la justice. Même dans l'amitié et la « philanthropie », les notions de *taxis* et d'*axia* demeurent présentes. Pour imiter Dieu parfaitement, nous devons répartir notre amitié selon la dignité *(πρὸς τὴν ἀξίαν)* des hommes[484]. Il nous faut donc être justes envers tous les hommes sans exception, ne pas être bons avec les bons et méchants avec les méchants, sinon nous serions soumis aux circonstances *(τοῖς προσπίπτουσιν)*[485]. Or, l'amitié est la plus grande des vertus[486], et nous ne devons jamais nous départir de nos vertus. Nous sommes tenus d'opérer un choix, de « témoigner à tous les hommes en général des sentiments d'humanité, mais particulièrement aux hommes vertueux »[487].

Parmi les devanciers d'Hiéroclès, seul Julien paraît avoir entrevu « la charité »

---

[477] C. C. A. 54, 3; C. C. A. M. 105; K. 30, 1—2.
[478] C. C. A. 54, 5; C. C. A. M. 106; K. 30, 3.
[479] C. C. A. 54, 5—6; C. C. A. M. 106; K. 30, 4—5.
[480] C. C. A. 54, 7; C. C. A. M. 106; K. 30, 5—6.
[481] C. C. A. 54, 8; K. 30, 6—7.
[482] C. C. A. 54, 9; C. C. A. M. 106; K. 30, 7.
[483] C. C. A. 54, 10—11; C. C. A. M. 106; K. 30, 8—11.
[484] C. C. A. 54, 14; C. C. A. M. 106; K. 30, 13.
[485] C. C. A. 55, 1—2; C. C. A. M. 107; K. 30, 16—18.
[486] C. C. A. 55, 8; C. C. A. M. 108; cf. C. C. A. 53, 12; C. C. A. M. 104; K. 30, 23—24; cf. 29, 12—13.
[487] C. C. A. 55, 9—10; C. C. A. M. 108; K. 30, 24—26.

chrétienne, mais n'avait-il pas été lui-même chrétien? On perçoit dans sa lettre à Arsace, un sentiment de frustration vis à vis des « Galiléens » qui pratiquent la bienfaisance envers les pauvres et les étrangers[488]. Ce sont les plus faibles d'entre eux, les femmes surtout, qui étendent leur sollicitude sur les plus démunis, alors qu'aucun des indigents ne se présente au sanctuaire des dieux[489].

Mais l'empereur reste païen, lorsqu'il souhaite qu'un chef ait « pour première qualité l'équité *(épieikeia)*, puis la bonté *(khrèstotès)* et l'humanité *(philanthrôpia)* »[490]. Ainsi, on doit avant tout donner à chacun selon son dû et sa dignité. Julien ne cesse d'affirmer que la pratique de la philanthropie amène à sa suite beaucoup d'autres biens, notamment la faveur des dieux, que « la divinité, philanthrope par nature, chérit spécialement ceux d'entre nous qui sont philanthropes comme elle »[491]. Elle opère donc un *choix* parmi les hommes, ce qui est confirmé par la recommandation suivante : « Il faut donner une part de ce qu'on possède à tous les hommes, mais plus généralement aux gens de bien »[492]. L'*épieikeia* paraît être une vertu chère à Julien. Elle est la justice qui distribue ce qui convient à chaque cas particulier; elle tend vers la douceur et la bonté[493], alors que la *dikaiosynè* est la stricte justice, le respect du droit d'autrui.

L'empereur s'élève presque au niveau de la charité chrétienne quand il constate qu'on ne s'appauvrit jamais en donnant à son prochain[494] et que « quelque étrange que cela puisse paraître, ce serait oeuvre pie d'accorder, même à ses ennemis, le vêtement et la nourriture », pour ajouter aussitôt, il est vrai, que c'est à l'être humain que va notre don, et non à la personnalité *(τῷ τρόπῳ)*[495], restriction contraire à l'éthique chrétienne. Cette réserve prouve combien même un personnage important comme le grand prêtre Théodore, à qui ces lignes sont adressées, était éloigné de *l'agapè* chrétienne.

Cette dernière n'est pas, en effet, motivée par la valeur de l'homme. Dieu *Aime,* spontanément, le bon et le méchant. « *Il faut exclure radicalement toute idée de mérite* des rapports de l'homme avec Dieu. Si l'amour divin s'offre aux pécheurs, ce ne peut être *à cause* de leur péché, mais *malgré* leur péché ... L'amour de Dieu ne saurait être limité par la conduite de l'homme. La distinction entre dignes et indignes, justes et pécheurs ne constitue pas une limite pour son amour ». En sonséquence, « *l'agapè ne constate pas de valeurs* elle

---

[488] L'empereur Julien, *Lettres,* éd. J. Bidez, Paris, 1960, 84, 429 d.

[489] Julien, *Misopogon,* 363 a, b, in *Discours de Julien empereur,* éd. C. Lacombrade, Paris, 1964.

[490] Julien, *Lettres,* 89 a, 452 d.

[491] Ibid., 89 b, 289 b.

[492] Ibid., 290 d.

[493] Sur la *philanthrôpia* et *l'épieikeia* chez Julien, cf. J. de Romilly, *La Douceur dans la pensée grecque,* Paris, 1979, p. 323—327.

[494] Ibid., 290 c.

[495] Ibid., 290 d.

en crée. Elle aime, et, par là, *confère de la valeur*. Enfin, c'est l'*agapè* qui crée la communion avec Dieu. Il faut que Dieu vienne lui-même au-devant de l'homme et lui offre Sa communion »[496]. Les anciens chrétiens avaient bien vu déjà que Dieu n'a aucun besoin de nos actes et qu'Il nous fait la grâce d'accepter nos dons[497].

De même, pour ressembler à Dieu, l'homme doit aimer son créateur d'une façon désintéressée, ce qui va de soi, mais aussi son prochain, et, en particulier, ses ennemis. L'amour pour le prochain, reflet de l'amour divin pour les hommes, doit toujours demeurer spontané et sans motif. « Or, où se montre-t-il plus spontané et moins motivé que lorsqu'il a pour objet les ennemis dont la conduite devrait plutôt commander l'attitude contraire? »[498].

5. *Le « Bien Vivre »*

En définitive, « il n'y a pour tous les êtres raisonnables qu'une seule et même perfection *(téleiotès)* : c'est la ressemblance avec le dieu démiurge »[499]. Or, comme l'a écrit A. J. Festugière : « Le but des morales de l'antiquité est d'une façon générale l'*eu zèn,* à la fois « bien vivre » et « vivre heureux ». C'est là la fin dernièie *(télos)* de la vie humaine, ou, comme dit Aristote[500], et l'expression après lui deviendra courante ..., ce qui est toujours choisi pour soi-même ... et jamais comme moyen en vue d'autre chose ... Or cette fin, dans la doctrine universelle, c'est de réaliser sa nature, d'épanouir les facultés qui reviennent à l'homme en tant qu'homme »[501]. Platon avait parlé du « bien vivre » dans la *République :* « Celui qui vit bien est heureux et fortuné, celui qui vit mal, le contraire », fait-il dire par Socrate à Thrasymaque »[502]. C'est dans le même esprit que l'Athénien, dans les *Lois,* affirme que pour la cité, « tout comme pour un individu, ce qu'il lui faut, c'est le bien vivre; or la première condition d'une vie heureuse est de ne point commettre soi-même l'injustice et de ne point la subir d'autrui »[503]. Pour les stoïciens, la vie heureuse, l'*euzôïa,* sera la vie vécue conformément à la nature. Que l'on songe au *De vita beata* de Sénèque ou aux *Entretiens* d'Épictète. Quant à Plotin, il repousse la doctrine des péripatéticiens et des stoïciens et proclame que « si l'homme est capable

---

496 Cf. Anders Nygren, *Erôs et Agapè,* Paris, 1944, p. 73—80, passim. Voir aussi : Cornelia J. de Vogel : *Greek cosmic love and the christian love of God,* in *Vigiliae Christianae,* 35 1981, p. 57—81. Cf. en particulier les p. 60—61 sur les sens de *philein* et d'*agapan,* d'*érôs* et d'*agapè;* p. 72 sur *érôs* et l'amour chrétien dans la terminologie du grec tardif.

497 Cf. p. 341.

498 Anders Nygren, op. cit., p. 104.

499 C. C. A. 183, 9—10; C. C. A. M. 338; K. 121, 1—2.

500 Aristote, *Éth. à Nic.,* Tricot, I, 7, 1097 a, 23 ss.

501 A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* Paris, 1953, III, p. 98—99

502 Platon, *République,* éd. Chambry, Paris, 1943, I, 354 a, 1.

503 Platon, *Les Lois,* VIII, 829 a.

de posséder la vie complète *(τὴν τελείαν ζωήν)*, il est également capable d'être heureux »[504].

Cette *euzôïa,* qui définit la vie dans sa plénitude, employée pour la première fois dans une acception philosophique par Aristote[505], est arrivée, par les stoïciens et par Plotin, jusqu'à Hiéroclès, qui l'associe à la *téleiotès*. Plus tard, un des sectateurs d'Hiéroclès, Théosébios, présentera, selon la *Souda,* de meilleures dispositions pour le « bien vivre » que pour la science *(épistèmè),* et cette *euzôïa* n'était pas pour lui théorique, mais il la vivait dans les faits[506]. Peut-être avait-il été influencé sur ce point par son maître.

Pour l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or,* le « bien vivre » est un privilège accordé par Dieu, que l'âme humaine partage avec les dieux. Ces derniers sont appelés « dieux immortels » parce qu'ils ne meurent jamais à la félicité de la vie divine *(τὴν θείαν εὐζωΐαν)*[507]. Les héros « ont toujours leur pensée attachée à celle du démiurge et resplendissent de la *vie bienheureuse* qui en provient »[508]. Quant aux âmes humaines, tantôt elles vivent là-haut d'une *heureuse vie* intelligente[509], qui n'est autre que la vie des dieux, tantôt elles tombent dans les passions sensuelles. Les anges sont chargés de leur transmettre « les principes à suivre pour une *vie bienheureuse* »[510]. Les âmes meurent parfois au « bien vivre » divin, quand elles se détournent de Dieu, mais elles revivent à nouveau en retournant à lui. La mort n'est d'ailleurs pas pour elles une fuite dans le non-être, mais une chute hors du « bien être »[511]. Ainsi, tout le drame humain se déroule autour de cette notion d'*euzôïa.* Plus particulièrement, les sens s'opposent au « bien vivre » divin. Les plantes et les animaux ont en partage la sensation seule[512], tandis que l'homme jouit de la sensation et de l'intelligence. Le « bien vivre » étant un don de Dieu, il doit être mérité par les efforts des âmes déchues incarnées sur la terre. Dès le prologue du *Commentaire sur les Vers d'Or,* le « bien vivre » est présenté comme la fin de la philosophie, car elle fait recouvrer à l'âme, en lui donnant de ressembler à Dieu, la félicité qui lui est propre *(τῆς οἰκείας εὐζωΐας)*[513]. Cette rencontre initiale entre le but à atteindre : la *perfection finale,* la *ressemblance* avec Dieu, et le *bien-vivre,* est significative. Toute l'oeuvre d'Hiéroclès est dominée par cet idéal de vie heureuse qui est imitation de Dieu, et qui sera atteint grâce à l'ordre. Les *Vers d'Or* doivent précisément fournir les règles « qui permettent

---

504 Plotin, *Ennéades;* I, 4, 4, 1—4.
505 Aristote, *Éth. à Nic.,* Tricot, I, 8, 1098 b, 20 ss.
506 Cf. la *Souda,* II, 365, 27; I, 401, 3 s.v. *'Επίκτητος* et *ἄτεγκτος*, in *Damascii vitae Isidori reliquae,* éd. C. Zintzen, Hildesheim, 1967, p. 87, 11—13.
507 C. C. A. 26, 9; C. C. A. M. 50; K. 9, 3.
508 C. C. A. 39, 7, C. C. A. M. 77 (trad. retouchée), K. 18, 28 à 19, 1—2.
509 C. C. A. 142, 14; C. C. A. M. 271; K. 98, 5—6.
510 C. C. A. 41, 5—6; C. C. A. M. 80; K. 19, 16—17.
511 C. C. A. 26, 13—18; C. C. A. M. 51; K. 9, 7—13.
512 C. C. A. 137, 14; C. C. A. M. 262; K. 95, 2—3.
513 C. C. A. 21, 3—4; C. C. A. M. 38; K. 5, 3—4.

d'arriver avec *ordre* et méthode à l'accomplissement du bien-vivre »[514]. De même, le développement des vertus peut nous faire remonter vers une heureuse vie divine[515]. Si nous apprenons ce qui nous conduira vers la vie la meilleure, outre l'exemption de nos fautes, nous acquerrons en toutes nos actions « une conduite droite » *(katorthôsin)*[516]. Il s'agit là d'un terme stoïcien qui désigne « la disposition à agir droitement » sur cette terre[517]. Elle nous procure ainsi l'*euzôïa*.

Malheureusement, tous les hommes ne peuvent recevoir les biens que Dieu leur offre; ils ne sont pas capables de s'appliquer tous à la philosophie[518]. L'*euzôïa* est donc réservée à une élite. Le caractère ésotérique de la doctrine néo-platonicienne est ici confirmé et s'oppose à l'universalisme chrétien. Celui qui veut parvenir au « bien vivre » doit, d'après Hiéroclès, recourir à Dieu comme à un père, « car si Dieu est le créateur de tous les êtres, il est le père des bons »[519], et d'eux seuls.

En somme, la ressemblance avec Dieu, comme toute chose dans le cosmos, est hiérarchisée. Nous acquérons celle que nous pouvons posséder, qui convient à notre nature. Ainsi en ont décidé la Providence et le Destin. Notre libre arbitre, judicieusement dirigé, nous permet de ressembler à Dieu à travers les images affaiblies que nous en donnent les dieux, les démons et les héros glorifiés.

Seul de tous les êtres, l'homme est l'artisan de sa propre destinée. Privilège et faiblesse. Privilège par rapport aux êtres privés de raison auxquels il est mêlé : il les domine par son libre arbitre et connaît, seul dans l'univers, l'ivresse du retour à Dieu et du progrès sur la voie divine; faiblesse, car ce même libre arbitre peut l'entraîner vers la matière. Tout est suspendu à un choix, à un moment opportun. Dieu l'instant précédent, l'homme peut se ravaler soudain au rang de la bête. Le temps d'un éclair, son univers a basculé par sa faute. La Providence et le Destin lui feront expier au plus juste les conséquences de son égarement, sans l'abandonner cependant, car l'ordre doit l'emporter sur le désordre. Les épreuves purifient l'âme, l'aident, si elle le veut, à se retour-

---

[514] C. C. A. 21, 9—10; C. C. A. M. 39; K. 5, 9—11.

[515] C. C. A. 145, 10; K. 100, 1. La Vérité et la Vertu sont les moyens naturels qui procurent l'*euzôïa*. Cf. à propos de la Vérité : M. Détienne : *La notion mythique d'ΑΛΗΘΕΙΑ*, in *R. E. G.*, 73, 1960, p. 27—35.

[516] C. C. A. 101, 14; C. C. A. M. 193; K. 68, 19—20. On retrouve plusieurs fois *katorthôsis*, dans le *Commentaire*. Elle procure l'*aristè zôè*, la *zôè* étant « la vie accomplie et stabilisée en sa plénitude, l'épanouissement en liberté et en totalité de notre être ». (Cf. P. Hadot, *Etre, vie, pensée, chez Plotin et avant Plotin*, in *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 1957, p. 156.), c'est-à-dire l'*euzôïa*. Cependant, dans le *Commentaire*, *bios* peut avoir le même sens. On trouve *bios* associé à *katorthosis* et à *anamartètos* à nouveau en C. C. A. 103, 1; C. C. A. 103, 12; K. 70, 7—8.

[517] Cf. Cicéron, *De finibus*, 3, 14.

[518] C. C. A. 157, 2—3; C. C. A. M. 295; K. 106, 27 à 107, 1—2.

[519] C. C. A. 159, 7; C. C. A. M. 298; K. 108, 4.

ner vers le ciel, à faire briller à nouveau en elle l'image de Dieu ternie par la matière, bref à parvenir au degré de ressemblance divine prévu par la Providence pour qu'elle se fonde harmonieusement dans l'image de lui-même que Dieu contemple à travers la splendeur du cosmos.

II. LES FORCES AVEUGLES : LA FORTUNE, LA NÉCESSITÉ ET LE HASARD

CHAPITRE PREMIER

LA FORTUNE, LA NÉCESSITÉ ET LE HASARD CHEZ L'HOMME

1. *Les « accidents » et les « possibles »*

Il y a cependant une ombre au tableau. Dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* Hiéroclès affirme que « rien de tout ce qui existe *(οὐδὲν τῶν ὄντων)* ne saurait attribuer sa cause à l'aventure *(εἰς τὸ εἰκῇ)* ni à la fortune » *(ὡς ἔτυχεν)*. De même, « rien *n'arrive* au hasard » *(οὐδὲ τῶν γινομένων)*[520]. Nous sommes dans un univers rassurant, où tout paraît soumis aux lois de la providence et du destin. Cependant, de ces garants de l'ordre et de la tranquillité, naît un motif d'inquiétude : « Rien n'arrive au hasard, à moins qu'accidentellement *(κατὰ συμβεβηκός)*, par suite de l'entrelacement *(κατ'ἐμπλοκήν)* des choses mises en action de façon préméditée *(proègouménôs)* par la Providence, le Destin et le libre choix *(proairésis)*, la Fortune *(τὸ ὡς ἔτυχε)* ne résulte de ces causes premières »[521]. Il est piquant, à première vue, de constater que la Destinée providentielle, qui rétribue nos actes selon les mérites d'un chacun et selon la justice, laisse un certain champ libre à la Fortune!

L'exemple donné par Hiéroclès pour expliquer ce qu'il entend ici par « Fortune » est particulièrement significatif. Un juge, en effet, veut *(boulétai)* punir un meurtrier, mais veut-il punir tel ou tel meurtrier déterminé, son fils entre autres, s'il devient criminel? Tout paraît cependant se dérouler comme dans l'accomplissement d'un acte libre. Le juge *veut* punir les meurtriers; il a *choisi,* librement, de châtier cette catégorie d'hommes nuisibles. Le meurtrier a accompli *délibérément* son acte. La sentence que prononce le juge est en lui *préalablement* établie *(proègouménè)*. La seule chose ni voulue, ni prévue, c'est la personne du meurtrier. Ainsi, « ce n'est que par accident *(kata symbébèkos)* que la sentence atteint l'homme qu'on ne voulait pas punir, parce que cet homme a revêtu de plein gré *(hékôn)* le rôle de meurtrier »[522].

---

[520] *Εἰκῇ* est trois fois associé à *ὡς ἔτυχε* dans l'oeuvre d'Hiéroclès : cf. C. C. A. 74, 5—6; 101, 1; K. 45, 20; 68, 7; codex 251, 462 b, 10; p. 195. On trouve une fois *εἰκῇ* employé seul dans le codex 251, 465 a, 15, p. 202.

[521] C. C. A. 74, 5—10; C. C. A. M. 145 (trad. retouchée); K. 45, 20—25.

[522] C. C. A. 74, 10—15; C. C. A. M. 145—146 (trad. retouchée); K. 45, 25—27 à 46, 1—3.

Le libre choix d'un homme, non prévisible, peut donc être la cause d'un événement fortuit pour un autre homme. Autrement dit, nous n'avons pas une perception suffisante des choses pour dominer tous les « possibles ». Un juge peut prévoir qu'il infligera telle ou telle peine à telle catégorie de criminels, parce que cet acte dépend de sa volonté propre, mais il ne peut deviner qu'il prononcera la peine capitale contre son fils. Cela dépend du libre arbitre de ce fils, qui lui échappe, des vues du Destin et de la Providence, des vies antérieures du père et du fils, de circonstances de temps et de lieu imprévisibles. Bref, l'homme ne peut débrouiller tout l'entrelacement des actes de la Providence, du Destin, et du libre choix d'autrui.

Seule, la prescience divine connaît le choix de l'homme et les conséquences éventuelles d'autres choix possibles, sans imposer le sien. Comme Dieu est Providence, c'est-à-dire bonté, il peut influer sur la volonté humaine par l'intermédiaire des démons, par l'exemplarité des peines, de sorte que le destin providentiel ne réagit pas toujours de la même manière à des situations apparemment identiques, sans parler des vies antérieures qui nous sont inconnues, mais que la Providence se doit de rétribuer selon leurs mérites. Le Destin se meut alors au milieu de « possibles », tous connus par Dieu, mais dont la réalisation dépend, en définitive, du libre choix initial de l'homme. La partie des « possibles » inaccessible à l'homme constitue les *symbébèkota,* c'est-à-dire « ce qui coïncide avec », « ce qui vient s'ajouter » à quelque chose et qui aurait pu se passer à part, mais qui n'est pas essentiel à cette chose. Aristote nous montre que « c'est par accident *(symbébèkos)* que celui qui creuse une fosse trouve un trésor, car l'un de ces faits n'est ni la suite nécessaire, ni la conséquence de l'autre, et il n'est pas constant qu'en plantant un arbre on trouve un trésor »[523]. De même, il appartient à un juge de juger et de punir, mais il n'est ni nécessaire ni constant qu'il juge et punisse précisément son fils. Cela dépend d'une autre volonté libre et d'enchaînements de la destinée providentielle que le juge ne peut contrôler.

Or, dit ailleurs Aristote, « parmi les faits, les uns se produisent en vue de quelque chose, les autres non; et parmi les premiers, les uns par choix *(kata proairésin),* les autres en dehors de ce choix[524]. Quand de tels faits (c'est-à-dire ce qui se produit en vue d'une fin) se produisent par accident, nous disons qu'ils sont des effets de fortune[525] ... On voit donc que la fortune *(hè tykhè)* est une cause par accident *(kata symbébèkos),* survenant dans les choses qui, étant en vue de quelque fin, relèvent en outre du choix »[526]. Si nous revenons à l'exemple d'Hiéroclès, il est certain que le juge a fait un choix (juger), dans un

---

[523] Aristote, *Métaphysique,* Tricot, Paris, I, 1974, *Δ*, 30, 1025 a, 14 ss. Cf. le texte grec in *Aristotelis Metaphysica,* éd. W. Jaeger, Oxonii, 1967.

[524] Aristote, *Physique,* éd. A. Carteron, Paris, 1966, II, 196 b, 18—20.

[525] Ibid., II, 196 b, 23—24.

[526] Ibid., II, 197 a, 5—7.

but prédéterminé (protéger la société et corriger le coupable), mais qu'il ignore l'identité du coupable. Dieu seul la connaît : il n'y a pour lui ni « accident » ou coïncidence, ni Fortune.

De même, poursuit l'auteur du *Commentaire,* le scélérat voulait commettre un meurtre, mais ne voulait pas recevoir la peine de son crime. Ce n'est que par accident, de son point de vue, qu'il subit les châtiments et les tortures. Dès lors, « la cause qui détermine tous ces effets, c'est la Loi qui donne au juge la volonté *(tèn proairésin)*[527] de punir les criminels et qui fait tomber sur le meurtrier la sentence vengeresse. » La loi humaine coordonne donc les effets du libre choix du malfaiteur, et du libre choix du juge qui répare les méfaits. Nous aboutissons au Destin, qu'Hiéroclès appelle *δαιμονία τύχη*[528]. Le choix du mal dépend du libre arbitre de celui qui est jugé, la peine appropriée à la faute, de la science des juges. La loi coordonne le libre arbitre de l'un à la science des autres pour que rien de mal n'existe[529].

Il en est de même pour la surveillance que la divinité exerce sur nous. « Préexistant dans la bonté de Dieu, la Loi ne veut pas que les méchants demeurent impunis, afin que la persistance du mal ne finisse par nous rendre insensibles aux biens »[530]. Nous savons que la Loi, « c'est l'Intelligence démiurgique et la volonté divine »[531]. Dès cette vie, la Justice est exercée par les gardiens de la Loi : les dieux, et plus particulièrement les démons qui veillent à l'accomplissement de nos destinées. La Loi divine n'est donc pas autre chose que le Destin, quand elle exerce son rôle de justicière envers les hommes. En résumé, nous sommes punis à cause de la « bonté » de Dieu qui n'est pas autre chose que l'amour de l'ordre[532]; à cause de « la Loi qui en procède, de la droite raison incluse en nous et que nous avons offensée »[533]. Ceux qui, par les impulsions de leur libre arbitre *(αὐτεξουσίοις ὁρμαῖς)* ont oublié la droite raison sont punis par la Loi qui interdit le mal, et à cause de l'entrelacement *(ἐπιπλοκῇ)* qui unit la Loi divine au libre choix humain; autrement dit, par le Destin.

2. *La Fortune (Hè tykhè)*

Il est visible, d'après ce qui précède, que les *accidents et la fortune n'existent pas pour la divinité.* La Providence et le Destin étendent leur influence des dieux jusqu'aux âmes humaines. Le Destin, puisqu'il s'exerce sur les hommes, composés d'une âme et d'un corps, est une « Providence matérielle »[534]. Il

527 Cf. p. 318.
528 Cf. p. 330.
529 Cf. C. C. A. 75, 6—10; K. 46, 17—22.
530 C. C. A. 75, 10—13; C. C. A. M. 147; K. 46, 22—26.
531 Cf. IIe partie, p. 109—110.
532 Cf. IIe partie, p. 99—100.
533 Cf. C. C. A. 76, 14 et 15; C. C. A. M. 150; K. 47, 23—25.
534 Cf. p. 332.

établit un lien entre le spirituel et cet agrégat d'esprit et de matière qu'est l'homme. Généralement parlant, la Fortune, ou pour employer un mot plus courant, le Hasard, doit logiquement succéder au Destin dans l'échelle des valeurs. *La Fortune sera la manière d'agir de la Providence divine dans le monde matériel.* La Providence et le Destin s'étendent jusqu'aux êtres créés individuellement par Dieu. Les individualités purement matérielles sont régies par la Fortune. L'homme, qui est à la fois esprit et matière, est soumis au Destin providentiel et à la Fortune. Fortune et Hasard sont d'ailleurs des termes très équivoques. Dire que les animaux et les plantes, en tant qu'individus, sont dominés par le Hasard, ne veut pas dire qu'ils accomplissent n'importe quoi n'importe comment. Si les révolutions des astres-dieux dans le ciel sont immuables, et donc simples et prévisibles pour les hommes, les actes des animaux, en revanche, dépendent d'une multitude de facteurs que ni eux-mêmes ni les hommes ne contrôlent. La Providence divine, qui nous apparaît une pour les dieux, se disperse en une multitude de directions pour chaque animal, de sorte qu'elle n'apparaît plus comme une Providence aux actes prévisibles, mais qu'elle devient *imprévisible,* d'apparence *instable.* Comme nous ne pouvons prévoir ses effets, nous avons l'impression que les animaux, ou les plantes, ne sont pas guidés par une volonté raisonnée aux effets prévisibles. Nous ne pouvons dominer la complexité de tous les éléments mis en jeu, et un sentiment d'irrationnalité nous saisit. Et pourtant, au moins pour les chrétiens, Dieu sait, en vertu de sa prescience, ce qu'il adviendra de tel ou tel animal. Pour les païens, la Providence s'étend aussi jusqu'à eux, mais les hommes diront alors que c'est la Nature qui crée chaque animal ou chaque végétal, et que le Hasard les régit.

Hiéroclès, si épris de logique, est fort embarrassé, dans son *Commentaire,* pour expliquer le mot *tykhè* dans l'expression *δαιμονίαι τύχαι*[535]. Il affirme d'abord[536] que ces « divines fortunes » départissent aux hommes les situations difficiles qu'ils rencontrent dans leur vie »[537]. Ces « situations difficiles » ne sont autres que les *péristaseis* déjà rencontrées[538], et les « divines fortunes » apparaissent d'emblée équivalentes au Destin. Hiéroclès s'efforce ensuite de préciser, indépendamment de l'adjectif *daimonios,* la notion de *Tykhè.* Si c'était avec préméditation que la décision divine donnât à l'un la richesse et à l'autre la pauvreté, il faudrait appeler cette décision un choix divin *(δαιμονίαν προαίρεσιν)* et non une divine fortune. « Mais si rien ne préside à de tels partages et si c'est fortuitement et au hasard *(ὡς ἔτυχε καὶ αὐτομάτως)* qu'il arrive que l'un soit heureux, comme on dit, l'autre malheureux, il faut appeler Fortune *(tykhè)*

---

[535] Cf. les Vers d'Or 17 et 18.

[536] Cf. à propos de *ἑξῆς δὲ ζητεῖ ὁ λόγος* (C. C. A. 72, 6—7; K. 44, 15—16); la note de Mullach à la page 72.

[537] Cf. C. C. A. 72, 6—8; C. C. A. M. 141; K. 44, 15—17.

[538] Cf. p. 326—327.

ce partage, et non pas divine fortune »[539]. Autrement dit, si la Fortune existait à l'état pur et si elle pouvait s'exercer dans les affaires humaines, elle consisterait en un événement non prémédité, non voulu par la Providence. Elle ne serait pas un choix, car le choix suppose une délibération préalable. Rien ne présiderait à la naissance d'un événement purement fortuit. Il surgirait de lui-même *(automatôs)* et ne se rattacherait à rien. Mais Dieu, en fait, a soin de nous. « Il distribue à chacun, *selon sa dignité,* ce qui lui convient, et s'il n'est pas la cause qui nous rend heureux ou malheureux, mais le seul maître qui nous donne, selon les lois de la Justice, les rétributions que nous avons méritées, c'est avec raison que ce poème (c'est-à-dire les *Vers d'Or*) appelle *divines fortunes* les déclarations de sa décision »[540]. Donc, Dieu n'est pas l'auteur de notre sort; il ne nous impose pas sa Providence, mais, comme nous l'avons vu, les conséquences de nos actes librement consentis. Les décisions divines qui déterminent les suites de nos actes sont les *δαιμονίαι τύχαι*, ou plus exactement le Destin.

Hiéroclès justifie l'épithète *daimonia* en soulignant que celui qui nous juge est un être intelligent et divin, et le mot *tykhè* en attirant l'attention sur la perversité de ceux qui sont jugés et qui sont devenus méchants « par leur propre volonté » *(οἰκείᾳ προαιρέσει)*.[541] Le choix de l'homme est libre et comporte une part d'imprévisible, au moins pour son semblable. La liberté humaine engendre l'imprévu, le possible, l'indéterminé. *C'est cela qu'Hiéroclès appelle tykhè, et, plus particulièrement, le libre choix des possibilités mauvaises qui tombent sous le coup de la justice divine.* Plus l'homme s'enfonce dans la matière, plus ses décisions deviennent imprévisibles, fragmentaires. Il finit par perdre toute volonté propre pour être livré à ses impulsions personnelles. Rappelons que Dieu connaît tous les possibles, qu'il prévoit le choix de l'homme, mais qu'il n'est pas la cause de son choix. Il en prend acte et récompense ou punit son auteur.

Ainsi, d'après le *Commentaire,* Dieu n'impose pas sa volonté à l'homme, mais laisse agir la volonté humaine. Cette liberté engendre la *Tykhè* car, en se dégradant, elle produit des événements de plus en plus imprévisibles. C'est elle qui entraîne le jugement de Dieu. Ce dernier ne juge pas tel ou tel homme de façon préméditée, mais selon ce qu'il est devenu librement et ce qu'il aurait pu devenir, car « la cause qui nous fait ce que nous sommes est en nous. » L'homme n'est pas immuable; il est en perpétuel devenir. C'est pour cela qu'il est en partie soumis à la Fortune. Hiéroclès conclut que « l'entrelacement *(épiplokè)* de notre libre choix et du jugement de Dieu produit la Fortune

[539] C. C. A. 72, 8—13; C. C. A. M. 141; K. 44, 17—23.
[540] C. C. A. 72, 13—17; C. C. A. M. 142; K. 44, 23—27.
[541] C. C. A. 73, 1—7; C. C. A. M. 143; K. 45, 1—7.

« et que ce tout, la « divine fortune », est la sentence divine contre les fautes commises »[542], ce que nous avons déjà appelé le Destin[543].

Le champ d'action de la Fortune s'étend donc sur tout ce qui est matériel, c'est-à-dire sur les hommes, puisqu'ils ont un corps, et sur tous les êtres privés de raison. Dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* la notion de *Tykhè* est souvent opposée à celle de *taxis*. Plus précisément, la Fortune n'implique pas *l'ataxia* au sens de désordre, ni même une absence d'ordre à laquelle on pourrait remédier; elle est le « non-ordre », le non hiérarchisé, sans aucun sens péjoratif. Les êtres qu'elle régit n'ayant pas d'*axia,* comment pourraient-ils être mis en ordre? En conséquence, lorsqu'au début de son *Commentaire,* Hiéroclès enseigne que le Démiurge a créé les dieux en ordre, « ordre qui fait que les uns sont premiers et les autres seconds »[544], il n'énonce pas une simple banalité, mais il affirme l'existence d'une hiérarchie chez les dieux. En effet, « les uns sont plus divins que les autres » grâce à leur essence et à leur puissance, autrement dit grâce à leur dignité. « *Leur ordre est de la même nature (homophuè) que leur dignité* ». Par conséquent, pas d'ordre, pas de dignité, et réciproquement. « Ils n'ont pas été créés, ni séparés ensuite au hasard » *(ὡς ἔτυχεν)*; « mais c'est en ordre *(tétagménoi)* qu'ils sont venus à l'être, comme des parties différentes dans un seul animal, à savoir le ciel tout entier ... »[545]. Ordre et dignité sont partie intégrante de l'essence des dieux et de tous les êtres intelligents. De plus, ces mêmes êtres ont seuls le privilège de l'organisation : ils forment un tout dont les composantes sont en harmonie les unes avec les autres. L'absence de dignité, d'ordre et d'organisation, caractérise les créatures privées de raison.

Un peu plus loin, l'auteur classant tous les êtres d'après leur ressemblance avec Dieu, affirme que « l'ordre accompagne leur essence, de sorte que ce qui est naturellement meilleur est placé au-dessus de ce qui est inférieur ... Ce n'est point au hasard en effet que toutes les choses ont obtenu le rang qui leur est assigné *(ἐκληροῦτο τὴν τάξιν)* ... Elles ont reçu *(ἐλάγχανε)* un *rang* conforme à la *dignité* de leurs diverses natures »[546]. Ce passage est d'autant plus remarquable qu'aussi bien le verbe *λαγχάνω* que le verbe *κληροῦσθαι* signifient ordinairement : « obtenir par le sort »[547]. Il existe donc une différence fondamentale entre la Fortune et le sort. Le Sort (*klèros* ou *lèxis*) est la part de vie, la Destinée qui nous est départie soit par un dieu, soit par nous-mêmes. Ainsi, dans le mythe d'Er de Platon, les âmes *choisissent* leur part de vie *(klèrous)*[548].

---

[542] C. C. A. 73, 7—10; C. C. A. M. 143; K. 45, 7—10.
[543] Cf. p. 300 ss.
[544] C. C. A. 28, 15—16; C. C. A. M. 56; K. 11, 1—3.
[545] C. C. A. 28, 18—19 à 29, 1—6; C. C. A. M. 56—57 (trad. retouchée); K. 11, 5—12.
[546] C. C. A. 30, 13—16; C. C. A. M. 59—60 (trad. retouchée); K. 12, 7—10.
[547] Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* t. II et III, Paris, 1970—1974, s.v.
[548] Platon, *République,* X, 617 a, 4.

Dans ce même texte, le verbe *αἱρεῖσθαι* est associé au moins deux fois à *λαγχάνειν*[549].

Dans notre langue, le concept du sort est ambigu. Il englobe à la fois « la destinée, considérée comme cause des événements de la vie, suivant l'idée des anciens », et « la rencontre fortuite des événements », ou encore « la manière de décider une chose par le hasard ». De là l'expression « Tirer au sort »[550]. Or, Hieroclès bannit formellement le Hasard dans le passage précité. Dès lors, ni *λαγχάνειν* ni *κληροῦσθαι* ne peuvent signifier « tirer au sort, au hasard », mais bien : « obtenir un Sort, une Destinée, obtenir quelque chose en partage » d'une puissance supérieure. Pourrait-on concevoir d'ailleurs que les êtres intelligents tirent au sort leur rang hiérarchique? Ce serait faire bon marché de leur dignité propre!

Hiéroclès élimine donc le Hasard des affaires humaines, sauf dans le cas des événements qui surviennent « par coïncidence »[551]. D'après le *Commentaire,* si la Providence existe, si notre âme se porte au bien par un choix volontaire, les gardiens de la loi distribuent à chacun la destinée qui lui convient, « destinée que tout homme, en venant au monde, s'attribue comme part » *(κληροῦσθαι)*[552] *après l'avoir choisie.* Platon, en effet, dans le mythe d'Er, auquel pense Hiéroclès, précise que les âmes, avant de monter sur la terre, tirent au sort, dans les enfers, leur ordre de passage devant Lachésis, mais qu'elles choisissent elles-mêmes leur futur genre de vie. De même, lorsque le lecteur des *Vers d'Or* est invité à procéder à un examen de conscience, comme les pythagoriciens, il lui est recommandé d'accueillir avec joie le sort *(klèron)* que nous accorde le jugement divin[553]. Il s'agit bien ici de la Destinée, et le jugement de Dieu ne laisse aucune place au Hasard.

Le mot *klèros* a fini par éliminer toute trace de hasard pour désigner un lot acquis légalement par héritage. C'est ainsi qu'Hiéroclès parle de « l'héritage immortel et paternel » *(πατρῷον κλῆρον)* que nous ont laissé les « génies terrestres »[554]. On aboutit à l'adjectif *holoklèros,* jadis employé par Platon[555] pour qualifier l'intégrité naturelle des âmes humaines admises à contempler le Beau avant leur chute dans la matière, et la pureté des apparitions dans les mystères. Associé à l'adjectif *hygiès*[556], il caractérise l'âme précédemment perturbée, qui recouvre la santé, c'est-à-dire l'ordre. La même épithète réapparaît dans les *Lois,* dans un contexte dominé par l'idée de Fortune : « Pour les

---

[549] Ibid., X, 620 d, 8 e, 4.

[550] Définitions empruntées au Littré.

[551] Cf. p. 364.

[552] C. C. A. 68, 9—14; C. C. A. M. 135; K. 41, 12—17.

[553] C. C. A. 117, 3; C. C. A. M. 224 (trad. retouchée); K. 81, 21.

[554] C. C. A. 45, 6; C. C. A. M. 86. Cf. aussi C. C. A. 48, 10; K. 22, 7; cf. aussi K. 24, 22—23.

[555] Cf. Platon, *Phèdre,* 250 c.

[556] Cf. Platon, *Timée,* 44 c, I.

sacerdoces, on laissera le dieu lui-même indiquer ses préférences en les tirant au sort *(klèroun)*, ce qui reviendra à s'én remettre à la Fortune divine. On vérifiera pour chacun des élus *(τὸν ἀεὶ λαγχάνοντα)* s'il est physiquement intègre ... » *(holokléron)*[557]. Ici, le sort, la Fortune apparaissent comme l'expression de la volonté divine, trop mystérieuse pour être comprise par les hommes.

Aussi bien Hiéroclès, se référant expressément au *Timée* de Platon, « ce maître exact et fidèle de l'enseignement de Pythagore »[558], emploie-t-il cinq fois *holoklèros* dans son *Commentaire*. En suivant les *Vers d'Or*, assure-t-il dès le prologue, on acquerra la vérité, la vertu, la pureté, la ressemblance à Dieu, et on pourra « après avoir rétabli sa santé et son intégrité *(ὑγιὴς τε καὶ ὁλόκληρος γενόμενος)*, retrouver la forme de son premier état. » Être *holoklèros*, c'est être à nouveau détenteur du lot complet que la divinité nous a assigné, après notre retour au ciel, grâce à notre ressemblance avec Dieu. Au reste, le sens du terme est clairement précisé par le commentateur. Ayant affirmé, en suivant Platon, que l'homme qui a dompté son corps, « parvient à la forme de son premier et excellent état » et qu'après avoir atteint « l'astre qui lui est associé il est alors *sain et complet* »[559], il ajoute qu'il est réellement complet *(holoklèros)* parce qu'il a recouvré l'intelligence *(noûs)* et la science *(épistèmè)*. Ainsi, Science et Intelligence constituent la totalité de l'héritage divin. Toutes deux excluent absolument le hasard[560].

Une fois de plus, à la fin de son *Commentaire*[561], Hiéroclès, développant les affirmations du prologue, enseigne que tout le voyage de l'homme sur la terre tend à recouvrer l'antique héritage, le retour au premier état. L'homme sain et *complet* sera mis au rang des dieux grâce à la vérité, à la vertu et à la pureté de son « char pneumatique ». L'homme complet ne fait qu'un avec la *droite raison*. Il connaît *l'ordre du monde*. De degré en degré, il s'est élevé jusqu'auprès de Dieu même. L'âme ainsi pourvue occupe la place qui lui est assignée dans l'ordre universel. Elle est directement soumise à une Providence divine particulière. La Fortune n'a désormais aucune prise sur elle.

Estimer les dieux ce qu'ils sont, « leur garder le rang qu'ils ont reçu » *(τὴν τάξιν ἣν εἰλήχασιν)*[562] nous permet de connaître le Démiurge, car c'est lui-même qui leur a attribué ce rang qui n'a rien à voir avec le hasard, puisqu'il est l'Ordre. Quant à l'homme, c'est un « médian », « ... qui se rencontre avec les êtres immortels et recouvre, par son retour vers l'intelligence, le lot qui lui

---

[557] Platon, *Les Lois*, VI, 759 b—c, éd. Des Places, Paris, 1965.
[558] C. C. A. 22, 3—4; C. C. A. M. 40; K. 6, 1—2.
[559] C. C. A. 144, 3—5; C. C. A. M. 273; K. 99, 1—6. Hiéroclès fond, en réalité, deux passages du *Timée*, 42 b et 44 c.
[560] Cf. aussi C. C. A. 165, 20—22; K. 111, 25—26 à 112, 1.
[561] C. C. A. 181, 4—12; K. 119, 12—20.
[562] C. C. A. 25, 6—8; C. C. A. M. 49; K. 8, 10—13.

est propre » *(τὴν οἰκείαν λῆξιν)*[563]. Or, plus le *noûs* l'emporte sur la matière, plus la part de la Fortune diminue dans le gouvernement de l'homme. De même, la connaissance et les vertus guérissent l'âme humaine et lui permettent de « changer son sort en un sort divin » *(εἰς τὴν θείαν λῆξιν)*[564]. La notion de *lèxis* apparaît donc, dans le *Commentaire,* en relation étroite avec celle de divinité, qui exclut le hasard.

Bien mieux, il arrive que *lèxis* soit opposée à *tykhè.* Evoquant la répartition des richesses et de la pauvreté, Hiéroclès écrit : « Si rien ne préside au partage *(λήξεσιν)* de tels dons, et si c'est fortuitement et par hasard *(ὡς ἔτυχε καὶ αὐτομάτως)* qu'il arrive que l'un soit heureux *(εὐτυχῆ)*, comme on dit, et l'autre malheureux *(δυστυχῆ)*, il faut appeler cela Fortune *(tykhè)*[565]. L'idée de partage amène conjointement sous la plume du philosophe les mots *lèxis* et *épistatès.* Si quelqu'un préside à une distribution, c'est pour en éliminer l'arbitraire et le hasard. Un véritable partage ne saurait s'accommoder de la Fortune. Même la bonne et la mauvaise fortune, malgré leur dénomination, ne sont pas tributaires de la Fortune, mais d'un Surveillant qui les répartit en stricte équité entre les humains.

Il n'en va pas autrement dans le *De Providentia.* « Nous devons », dit Hiéroclès, « rendre compte de nos actes d'ici-bas aux êtres dont le lot est un sort moyen ... » *(τοῖς τὴν μέσην λῆξιν λαχοῦσιν)*[566], et ce lot, ils le tiennent du démiurge. Lorsque l'auteur énumère, plus loin, les dons du démiurge à chaque âme qu'il a créée, il cite, après une providence, un jugement, une peine ..., une part de vie convenable *(βίου λῆξις)*[567]. Mais surtout, quand il écrit : « c'est par une *décision (krisei)* des démons qui nous jugent que nous recevons *(λαγχάνομεν)* chacun, selon ce que nous avons *mérité* au cours de nos existences antérieures, une vie dans laquelle tout est inclus ... »[568], Hiéroclès ne laisse aucune place à la Fortune dans la détermination du cadre extérieur de la vie humaine. Une décision divine est, en effet, toujours raisonnablement motivée. Pénétré de son caractère inéluctable, il ajoute aussitôt : « Et le gardien de toutes ces déterminations, gardien chargé de leur accomplissement, c'est le démon qui a obtenu l'âme comme lot » *(ὁ εἰληχὼς δαίμων)*[569]. Rappelons, une fois de plus, les paroles de l'hiérophante aux âmes dans le mythe d'Er : « Ce n'est pas un génie qui vous tirera au sort *(λήξεται)*, c'est vous qui allez *choisir*

[563] C. C. A. 137, 16—18; C. C. A. M. 262; K. 95, 5—8.
[564] C. C. A. 157, 14—15; C. C. A. M. 296; K. 107, 13.
[565] C. C. A. 72, 10—13; C. C. A. M. 142 (trad. retouchée); K. 44, 20—23.
[566] Codex 251, 462 a, 30, p. 194.
[567] Ibid., 466 b, 4, p. 206.
[568] Ibid., 466 a, 21—23, p. 205.
[569] Ibid., 466 a, 27, p. 205 (trad. retouchée). Cf. la même expression ibid., 466 b, 7, p. 206.

votre génie »[570]. *Λαγχάνω* n'a donc plus le même sens chez Hiéroclès que chez Platon : Hiéroclès a évacué la notion de Hasard au profit de celle d'un don imposé. Même pour l'auteur du *De Providentia,* les démons n'ont pas tiré au sort les âmes placées sous leur surveillance, mais elles leur ont été attribuées, soit par Dieu, soit par le choix des âmes ratifié par le démiurge, le *De Providentia* n'étant pas explicite sur ce point.

Que l'on compare le passage dans lequel Platon condamne l'homme qui s'est donné la mort « sans que l'y ait contraint, tombée sur lui, la douleur excessive d'une infortune sans issue, sans que le Sort lui ait imposé *(μεταλαχών)* une honte désespérée »[571], où le sens étymologique de *μεταλαγχάνειν* est encore apparent, et l'affirmation d'Hiéroclès que tout être créé par le démiurge a droit à sa Providence *(τῆς προνοίας αὐτοῦ μεταλαγχάνειν)*[572]. Pourrait-on obtenir de la Fortune une providence? Au reste, si Hiéroclès fait souvent allusion au mythe d'Er, il ne s'y rapporte pas de façon précise, parce que, chez Platon, le Hasard joue un rôle — assez mince à la vérité — dans le choix des genres de vie par les âmes. C'est effectivement par voie de tirage au sort qu'est fixé le rang selon lequel elles vont choisir leur vie future. Chez l'Alexandrin, au contraire, nulle intervention du Hasard dans un acte contrôlé par la divinité. Notre vie présente dépend de nos vies passées, selon un jugement émanant exclusivement de la Destinée providentielle, qui tient compte, d'ailleurs, de notre libre arbitre. Toute action directe de la Fortune empièterait sur les prérogatives divines. Dieu a créé chaque âme, et cet acte créateur assure à l'âme une providence particulière. L'homme est soumis parfois à la Fortune parce qu'il a un corps. La Fortune prend alors la forme d'un événement qui arrive « par accident ». Cet « accident » résulte « de choix accomplis par des volontés qui s'ignorent et n'en peuvent prévoir toutes les conséquences ». Il s'agit plus d'une coïncidence que d'une véritable intervention de la Fortune.

Si le domaine de la Fortune est le « non-ordonné », elle est incapable de présider à l'élaboration de tout organisme vivant. Plus particulièrement, les dieux « n'ont pas été séparés au hasard » après leur création, mais vivent comme dans un animal, le ciel, tout entier, dont ils sont les parties ... »[573]. La *taxis* démiurgique est donc, seule, source de vie; elle seule peut dominer le nombre et la complexité des organes nécessaires pour former un être qui soit un, un microcosme contenu dans le macrocosme qu'est l'univers.

Déjà les Pythagoriciens pensaient que le cosmos est formé de parties « cons-

---

[570] Au sujet des démons qui choisissent l'âme ou que l'âme choisit, cf. I. Hadot, op. cit., p. 138, qui cite *Phédon,* 107 d ss., le mythe du *Gorgias* et Proclos, in *Republ.,* t. II, p. 271, 13; Kroll (Fest., Proclus, *Commentaire sur la République,* t. III, p. 229 ss.), qui essaie de concilier les deux traditions.

[571] Platon, *Les Lois,* éd. A. Diès, IX, 873 c.

[572] Codex 251, 466 a, 39—40, p. 206.

[573] C. C. A. 29, 4—6; C. C. A. M. 57; K. 11, 9—12.

pirant » à la formation d'un tout. Platon[574], Plotin[575], Jamblique[576] ont perpétué cette croyance : « Tout conspire, non seulement dans un individu particulier, mais beaucoup plus encore dans l'univers, L'unité de principe unifie les parties multiples de l'animal et en fait un être unique »[577]. Le mot *sympnoia* ne se trouve pas chez Hiéroclès, mais il caractérise parfaitement la tendance à la cohésion et à l'unité qui maintiennent chez lui l'ordre du monde, tendance dénommée encore : *sympatheia, symphônia, philia*[578], par Plotin et ses successeurs. A cette force vitale et unificatrice s'oppose la corruption *(phthora)* qui détruit tout ordre, toute organisation, et suppose le règne de la Fortune et du Hasard. Hiéroclès parle peu de la corruption, préférant exalter l'ordre et la hiérarchie. Cependant, lorsqu'il nous dit que les dieux, après leur création, n'ont pas été séparés au hasard *(ὡς ἔτυχεν)*, mais forment un seul et même animal[579], et qu'on ne peut imaginer un changement à cette situation ordonnée, à moins d'admettre la « destruction du tout »[580], il établit une relation entre la *tykhè* et la *phthora*. De même, il est significatif que l'Alexandrin emploie l'expression : « Si la Providence existe et si notre âme est par essence incorruptible ... »[581]. Ce rapprochement de la Providence et de l'incorruptibilité de l'âme prouve que l'action directe de Dieu ne s'exerce que sur les êtres immortels. Au-delà, commence le règne de la Fortune.

Enfin, lorsque l'auteur du *Commentaire* tente de donner une image approximative du démiurge, après avoir minutieusement décrit l'ordre de l'univers, il ajoute : « C'est toute cette ordonnance des êtres raisonnables qui, associée à un corps incorruptible est la parfaite image de Dieu[582]. La corruption qui détruit l'harmonie du tout, anéantit l'ordre divin, ne saurait se manifester dans le monde des intelligences. Même le corps des êtres spirituels est immatériel[583], pour échapper à la désagrégation et ne pas donner prise à la Fortune.

Si la Fortune méconnaît l'ordre, l'organisation, elle écarte aussi la notion d'un être supérieur qui préside aux destinées du monde. « Où, en effet », demande l'auteur du *De Providentia,* « et dans quels êtres résidera le souci du jugement divin et de la juste répartition, si ce qui concerne notre corps et les choses extérieures nous arrive au hasard et n'importe comment? » *(εἰκῇ καὶ*

---

[574] Platon, *Timée,* 30 c—d.
[575] Plotin, *Ennéades,* IV, 4, 32.
[576] Jamblique, *Les mystères d'Égypte,* Des Places, 195, 14, p. 155.
[577] Plotin, *Ennéades,* E. Brehier, II, 3, 7, 17—22. Cf. J. Daniélou, « *Conspiratio* », *σύμπνοια chez Grégoire de Nysse, l'homme devant Dieu,* in *Mélanges offerts au Père Henri de Lubac,* Paris, 1963, V, I, p. 295—305.
[578] Cf. p. ex. *Ennéades,* IV, 4, 40.
[579] C. C. A. 29, 4 et 6; K. 11, 9—12. Cf. codex 214, 172 a, 38, p. 127.
[580] C. C. A. 29, 9; K. 11, 15.
[581] C. C. A. 68, 9—10; K. 41, 12—13.
[582] C. C. A. 28, 2—4; C. C. A. M. 54; K. 10, 15—17.
[583] Cf. IVe partie, p. 271.

ὡς ἔτυχεν)[584]. Autrement dit, si Dieu ne veillait pas sur l'homme terrestre, corps et âme, le corps et les choses qui nous sont extérieures ressortiraient au Hasard. C'est d'ailleurs le sort réservé aux animaux. Dans le composé humain, l'âme n'est pas soumise au Hasard, mais le corps, en tant qu'être matériel, s'y trouve relativement assujetti. N'est-il pas, durant la vie terrestre, le compagnon et l'instrument d'une âme sur qui veille la Providence? Dans ces conditions, plus le corps l'emporte sur l'âme, plus l'action de la Providence sur le couple âme-corps diminue, et plus l'influence de la Fortune augmente. De même que le corps est soumis à la *phthora,* de même l'âme, tombée sous l'emprise de la matière, peut « mourir »[585]. Sa dignité dépend bien de son libre arbitre, mais aussi de la plus ou moins grande influence du corps, soumis à l'empire des passions. Durant l'aventure terrestre, le corps et l'âme sont liés, mais l'une aspire à l'ordre, l'autre tend vers le désordre. L'homme est le théâtre d'une lutte déchirante entre la Destinée providentielle et la Fortune; Dieu arbitre ce combat.

3. *La Nécessité (Hé anankè)*

Si l'on veut à tout prix éliminer la Providence qui récompense ou punit chacun selon ses mérites, affirme Hiéroclès, on peut tout attribuer à une nécessité *(anankè)* supérieure[586]. La Nécessité n'a pas bonne réputation chez les Grecs. Le mal vient de loin. Pour Homère, l'homme ne peut échapper à sa destinée; il la subit nécessairement, quoi qu'il fasse. Le Destin et la Nécessité, qui ont une valeur religieuse, pèsent sur lui et sont pratiquement confondus. F. Robert a pu écrire : « L'existence est une série à peu près continuelle de misères, partiellement ou totalement inintelligibles à ceux qui les subissent. Elles sont divines en tant qu'on ne les comprend pas. La prière n'y change à peu près rien »[587].

Il en est de même dans la tragédie. « Il est vrai », d'après J. de Romilly, « que la tragédie grecque ne cesse de désigner par-delà l'homme des forces divines ou abstraites qui décident de son sort et décident sans appel » ...[588]. Aussi bien chez Homère que chez les auteurs tragiques, les hommes sont sous le joug, ou liés par les chaînes de l'esclavage[589]. « Ou bien l'*Anankè* est identique à la volonté des Dieux, ou bien ... c'est une force émancipée qui se tient à côté ou même au-dessus des dieux »[590]. A côté de cette conception religieuse de la Nécessité, se manifeste très tôt une conception philosophique. Déjà

[584] Cod. 251, 462 b, 8—10, p. 195.
[585] Cf. IIIe partie, p. 169.
[586] Cod. 251, 462 b, 12—13, p. 195.
[587] F. Robert, *Homère,* Paris, 1950, p. 541.
[588] Jacqueline de Romilly, *La tragédie grecque,* Paris, 1970, p. 173.
[589] Heinz Schreckenberg, *Ananke,* Munich, 1964 : *Joch, Fessel und Sklaverei,* p. 1—24.
[590] Ibid., p. 72.

Homère est frappé par la fugacité de toutes choses[591], et derrière le changement universel, les premiers physiciens essaient de trouver l'ordre de ces transformations. Les penseurs ioniens cherchent une explication rationnelle de la nature.

Dans le mythe d'Er de Platon[592], la Nécessité apparaît comme le lien qui enchaîne le ciel, « comme les cordes qui font le tour des trières »[593]. D'autre part, dans le *Timée,* « la nécessité n'est absolument pas une entité mystérieuse chargée d'une espèce d'influx sacré. La nécessité n'a rien de positif : elle est toute négative ... elle est ce dont la raison est absente. Ce n'est pas l'irrationnel, mais le non-rationnel... Ce terme ne signifie rien d'autre que l'activité purement mécanique et rigoureusement contraignante du milieu spatial déjà informé et mis en mouvement ... On ne trouve aucune expression faisant la moindre allusion à la méchanceté de la nécessité »[594]. En dernière analyse, « la nécessité apparaît comme le résultat incident de l'action de l'âme du monde mettant en mouvement la nature corporelle, c'est-à-dire le milieu spatial sur lequel se reflètent les formes intelligibles »[595]. D'après le *Timée,* « la naissance de ce Monde a eu lieu par un mélange des deux ordres de la nécessité et de l'intelligence. Toutefois, l'intelligence a dominé la nécessité, car elle a réussi à lui persuader d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent »[596]. Chez Platon, la Nécessité est donc pénétrée en partie par l'intelligence, mais le mécanisme caractérise son action.

Aristote a voulu conduire l'enquête à son terme et, chemin faisant, il a rencontré le Hasard. « Quand une chose », dit-il, « ne peut pas être autrement qu'elle n'est, nous disons qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi ». C'est la définition fondamentale de la Nécessité. « De cette nécessité dérive, en quelque sorte, toute autre nécessité »[597]. Le Stagirite précise ainsi sa pensée : « Parmi les êtres, les uns demeurent toujours dans le même état, et sont des êtres nécessaires, non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte (*κατὰ τὸ βίαιον*), mais bien de celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni toujours, mais seulement le plus souvent » *(ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)*[598]. Comme l'écrit J. Tricot : « La notion de *ἐπὶ τὸ πολύ* ... (ou *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*), le *constant,* l'*habituel* (par opposition à *ἀεί*, ce qui arrive *toujours,* et à *συμβεβηκός*, *accident*) est une notion

---

[591] Cf. par ex. *Iliade,* VI, 146—149.
[592] Platon, *République,* 616 b—617 d.
[593] Ibid., 616 c.
[594] Luc Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon,* Paris, 1974, p. 477.
[595] Ibid., p. 504.
[596] Platon, *Timée,* éd. A. Rivaud, 47 e—48 a.
[597] Aristote, *Métaphysique,* Tricot, *Δ*, 1015 a, 30—35.
[598] Ibid., E. 2. 1026 b, 27—30. Cf. *Aristotelis Metaphysica,* W. Jaeger, Oxonii, 1969, p. 124.

majeure dans la philosophie aristotélicienne. C'est la *constante approchée,* ce qui se reproduit avec une certaine fréquence; substitut imparfait, pour le Monde sublunaire, du nécessaire et de l'immuable, il est la manifestation de l'ordre de la Nature »[599]. Donc, le *ἀεί* et le *ὡσαύτως* caractérisent les êtres éternels. Hiéroclès associe souvent ces deux termes dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Veut-il caractériser les Dieux immortels? « Ils pensent *toujours* et *de la même manière* le Dieu démiurge »[600]. La Loi « est la puissance toujours immuable *(ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν)* de Dieu qui conduit éternellement *(aïdiôs)* et immuablement *(atreptôs)* toutes choses à l'existence »[601]. Mais l'homme, qui n'est pas immortel, et qui est le dernier des êtres raisonnables, « ne peut toujours ni immuablement faire usage de l'intelligence »[602] et sa ressemblance avec Dieu « ne subsiste ni toujours ni de la même manière »[603]. Ainsi, l'expression *ἀεὶ καὶ ὡσαύτως* exprime, chez Hiéroclès, ce qui est *nécessaire* pour qu'un être soit dieu. Si l'une de ces deux composantes disparaît, il n'est plus dieu, mais démon ou âme[604].

Nous tombons alors dans le domaine du *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.* « C'est là le principe », écrit Aristote, « c'est là la cause de l'Être par accident, car tout ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent, nous disons que c'est un accident » *(symbébèkos)*[605]. « N'y a-t-il rien », se demande-t-il ensuite, « qui ne soit ni toujours ni le plus souvent? Ne doit-on pas dire plutôt que cette supposition est impossible? C'est donc qu'il y a quelque autre chose, et cette chose n'est autre que ce qui arrive par hasard et par accident » *(τὸ ὁπότερ'ἔτυχε καὶ κατὰ συμβεβηκός)*[606]. Ainsi, il est nécessaire que nous mourrions, « mais sera-ce par maladie ou de mort violente, on n'en sait rien encore, ce sera seulement si tel autre évènement se produit[607]. On remonte ainsi à un principe déterminé qui ne se réduit plus à aucun autre. « Tel sera donc le principe de tout ce qui est dû au hasard; ce principe n'aura lui-même été produit par aucune autre cause »[608]. *Le hasard apparaît donc, pour Aristote, comme une rupture de causalité. Il tempère l'inflexible Nécessité de l'enchaînement des causes et des effets.*

Hiéroclès ne cherche pas à résoudre le problème de la Nécessité. Cependant l'*Anankè,* bien qu'elle n'occupe pas autant de place que la *Tykhè* n'est pas absente de son oeuvre. Comme Platon, il voit en elle une force cosmique

---

599 Ibid., p. 321, n. 2.
600 C. C. A. 25, 14—15; K. 8, 19—21.
601 C. C. A. 33, 15—17; K. 14, 16—18.
602 C. C. A. 137, 10—21; K. 95, 9—10.
603 C. C. A. 183, 12; K. 121, 4—5.
604 Cf. Le *Protreptique* de Jamblique (éd. Pistelli, Leipzig, 1893), 115, 6. ... Cf. aussi, ibid., 120, 15—18. Voir aussi : Julien, *Sur Hélios-Roi,* éd. C. Lacombrade, 145 d, p. 121.
605 Aristote, *Métaphysique,* Tricot, E, 1026 b, 30—33, p. 338.
606 Ibid., E, 2, 1027 a 16—18, p. 340.
607 Ibid., E. 2, 1027 a, 10—12.
608 Ibid., E. 2., 1027 b, 12—15, p. 343.

« sans pensée » *(anépilogiston)*[609]. Il affirme qu' « il n'est pas raisonnable d'attribuer toutes choses à la Nécessité »[610], soulignant par là l'absence de rationalité qui la caractérise. L'absence d'intelligence dans la Nécessité est d'autant mieux soulignée dans ce passage que l'auteur oppose cette même Nécessité et les élans irraisonnés et non contrôlés à l'Intelligence *(noûs)* qui dirige tout[611]. Un emploi d'*anankè* dans le *De Providentia* mérite une attention particulière. Hiéroclès enseigne que « la Fortune tout entière est réservée aux genres immortels et dépourvus de raison. Car ce n'est pas dans chaque cas en vertu d'un ordre *(tétagménôs)* ni d'une rétribution raisonnée *(λελογισμένην ἀξίαν)* que du feu naît l'air, que de l'air naît l'eau ... mais tout peut venir de tout par des changements qui surviennent *(προσπιπτούσαις μεταβολαῖς)*, à cause du caractère commun de la matière et de son aptitude à évoluer vers toutes choses, lesquelles participent à l'ordonnance *(taxis)* et à la Nécessité divine » *(θεία ἀνάγκη)*[612]. Ces considérations un peu abruptes sur le rapport « Nécessité-Matière » côtoient l'aristotélisme sans se confondre avec lui cependant.

D'après le Stagirite, en effet, « à la limite supérieure de la série des êtres, nous trouvons une forme sans matière, à la limite inférieure une matière sans forme. Mais cette matière première (ainsi la nomment les commentateurs) est inconnaissable en elle-même. En effet, n'ayant pas de forme, pouvant recevoir toutes les formes et tous les devenirs, elle peut changer dans tous les sens, *sans aucun ordre,* et elle est ἀρρυθμιστός. Il y a en elle, dans un *désordre,* dans un *changement perpétuel*[613], tous les contraires, toutes les qualités, si bien qu'aucune d'elles n'apparaît. Aussi peut-elle être le support par excellence ... »[614]. Quand Hiéroclès affirme que « tout peut venir de tout par des changements qui surviennent », il s'inspire de son illustre devancier : « Il est donc évident », avait écrit Aristote, « qu'en général tout élément peut être engendré naturellement de tout élément » *(πᾶν ἐκ παντὸς γίνεσθαι πέφυκεν)* « et il n'est pas difficile désormais d'observer comment le phénomène a lieu pour chaque élément particulier. Tous viennent en effet de tous, mais ces changements diffèrent entre eux par le plus ou moins de facilité avec lequel ils se produisent »[615]. « ...Ainsi le feu se transformera en air ... l'air à son tour se transformera en eau »...[616]. « Il est donc évident que la génération des corps simples s'opère en cycles fermés »[617]. Si des transformations surviennent dans

---

[609] Codex 251, 461 b, 23—24, p. 192. Cf. codex 214, 172 b, 8, p. 127.
[610] Codex 251, 462 b, 15, p. 195.
[611] Ibid., 462 b, 18, p. 195.
[612] Ibid., 462 b, 35 ss., p. 195—196.
[613] C'est nous qui soulignons.
[614] A. Rivaud et G. Varet, *Histoire de la philosophie,* Paris, 1960, p. 275—276.
[615] Aristote, *De la génération et de la corruption,* éd. Mugler, Paris, 1966, II, 331 a, 2.
[616] Ibid., II, 331 a, 26.
[617] Ibid., II, 331 b, 2.

ces éléments matériels, c'est parce que, selon Hiéroclès, la matière se plie à toutes choses *(πρός πάντα εὐάγωγον)*.

Mais d'après Aristote, la matière n'est pas *euagôgos;* l'*anankè* ne s'exerce que sur les faits matériels et ne fait pas intervenir la raison. Le Stagirite s'oppose donc à la détermination rationnelle. La matière est ainsi mal déterminée par la forme. Il y a opposition entre l'*anankè* et la *systasis*. « La matière est ce qui limite ... le pouvoir de réalisation de l'essence; elle est l'obstacle qu'il lui faut surmonter pour parvenir à sa réalisation, et qui, une fois dominé, apparaît comme une composante de la réalité, de l'*ousia* »[618]. Pour trouver une matière « docile », il faut se tourner vers la *khôra* platonicienne, « l'extériorité pure, la possibilité de toutes les déterminations de grandeur... »[619].

Chez Hiéroclès, l'absence d'ordre caractérise la matière. Elle est alors dominée par le Hasard. Cependant, certaines mutations se produisent plus facilement que d'autres, ce qui permet déjà un certain classement, l'instauration d'un cycle, mais d'un cycle purement *mécanique*, sans aucune finalité, dépendant de la Nécessité et non de la Destinée. Il ne faut pas confondre en effet l'*anankè* avec l'*heimarménè*. La première est aveugle; la seconde sait où elle va[620]. Hiéroclès ne parle-t-il pas de « Destinée providentielle »? La matière est ainsi livrée à la Nécessité, en une succession d'événements non voulue, mais purement mécanique. Cette succession revient toujours au même point. Elle est en fait livrée à la Fortune puisqu'elle est non préméditée et sans but. La Nécessité et le Hasard se rejoignent donc dans la matière amorphe.

Soutenir, d'autre part, que la Nécessité et le Hasard seraient responsables de l'ordre qui règne dans le cosmos est absurde. Il ne faut pas s'en tenir à la matière des choses, mais faire intervenir aussi leur essence, — c'est-à-dire ce qui persiste au milieu des changements et des accidents — et leur *finalité*[621]. Or, la matière désirant la forme[622], la forme est cause finale de la matière[623]. Dépassant la nécessité mécanique propre aux éléments, la matière a alors un but. Elle est mue par une « Nécessité rationnelle », si l'on peut dire, et cette Nécessité ne se confond plus avec le Hasard.

De plus, pour Aristote, « le premier Moteur est ... un être nécessaire, et en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe »[624]. On peut donc parler, comme Hiéroclès, d'une « Nécessité divine ».

---

[618] Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962, p. 159.

[619] Ibid., p. 91.

[620] On ne trouve pas trace, chez Hiéroclès, du classement « *Pronoia, Anankè, Heimarménè* », à propos de ce passage. La subordination de l'*Heimarménè* à l'*Anankè* vient du mythe d'Er de la *République* de Platon. Cf. Heinz Schreckenberg, *Ananke*, in *Zetemata*, Heft 36, München, 1964, p. 128—129.

[621] Aristote, *Métaphysique*, Tricot, A, 988 a et b.

[622] Aristote, *Physique*, Carteron, I, 9, 192 a, 24—25.

[623] Ibid., II, 8, 199 a 32.

[624] Aristote, *Métaphysique*, *Λ*, 7, 1072 b, 10—11.

Cette *θεία ἀνάγκη* est mise à bon droit sur le même plan que la *taxis*. Dieu est nécessaire, en effet, car il est « ce sans quoi le Bien est impossible »; il est « ce qui n'est pas susceptible d'être autrement, mais qui existe seulement d'une seule manière. A un tel Principe sont suspendus le Ciel et la nature »[625]. Si Dieu est nécessaire, s'il est principe, sa volonté s'accomplira nécessairement, sinon rien de ce qui doit exister n'existerait. C'est pourquoi Proclos a pu dire que « la nécessité divine coïncide avec le vouloir divin »[626].

D'un autre côté, Dieu est « Ordre ». L'immuabilité et l'éternité ne sont pas concevables au milieu des changements aveugles et fugaces de la matière non assujettie à la forme. « Le Ciel, par l'uniformité de son mouvement, et les êtres vivants, par la perpétuité de la génération, s'efforcent de l'imiter dans la mesure où ils le peuvent »[627]. Or, écrit encore Aristote, « aucun être corruptible ne peut persister dans son identité et son unité individuelle ..., et s'il persiste dans l'être, ce n'est pas en lui-même mais semblablement à lui-même, non pas dans son unité individuelle mais dans l'unité de l'espèce »[628]. Hiéroclès répète en écho que « toutes choses participent à l'ordonnance et à la Nécessité divine, de telle manière qu'elles subsistent toutes selon les lois de leurs espèces et qu'elles courent ensemble vers l'éternité ... »[629].

En résumé, si nous remontons l'échelle des êtres, nous partons de la matière informe, domaine de l'éphémère, soumise à la Nécessité et au Hasard. Cette matière, une fois « informée », obéit à un ordre et à une Nécessité dite divine parce qu'elle a une fin. Dieu étant la fin de toutes choses, toutes choses l'imitent selon leurs possibilités. Cette imitation donne un but aux êtres matériels, mais reste surtout mécanique de leur part. La Nécessité n'est pas un Destin, encore moins une Providence, *car elle ne tient pas compte de la valeur des êtres*. Parce que l'éternité et l'immuabilité sont des caractéristiques divines, les êtres matériels se perpétuent à jamais par la génération en restant identiques selon leurs espèces.

Les âmes humaines, en revanche, sont créées individuellement par le démiurge, car elles sont divines, immortelles, et sont jugées selon leur dignité. Les corps humains suivent la loi des autres corps matériels.

La « Nécessité divine » s'exerce d'ailleurs en un certain sens, même sur l'âme humaine. Il est bien entendu que la Providence, ou, plus exactement, le Destin providentiel, rétribue nos actes librement consentis, en tenant compte de nos mérites personnels; mais les conséquences de ces actes dépendent *nécessairement* de leur degré de moralité. Rien ne peut empêcher telle punition

[625] Ibid., 7, 1072 b, 12—14.

[626] Proclos, *In Tim.*, I, 160, 29—30; Fest., p. 214.

[627] Aristote, *Métaphysique*, J. Tricot, t. II, p. 680, n. 1.

[628] Aristote, *De anima*, éd. Jannone et Barbotin, Paris, 1966, II, 4, 415 b, 4—7. Cf. *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 b, 25 ss.; *De la génération des animaux*, II, 731 b 23 — 732 a I. Voir Platon, *Banquet* 206 e—208 d.

[629] Codex 251, 463 a, 1—4, p. 196.

d'être la suite de tel acte. Dieu lui-même se borne à veiller à ce que justice soit rendue. Notre libre choix porte ainsi en lui une « nécessité » redoutable : nous lie à nos actes : nous devenons nous-mêmes nos propres oppresseurs, ou nos propres libérateurs. Au temps d'Homère, la Nécessité écrasait l'homme, qui ne choisissait pas ses actes, étant poussé par les dieux. Le mérite ne comptait guère. A la fin de l'hellénisme, l'homme est devenu l'artisan de son bonheur ou de son malheur. Grâce à la *proairésis,* il est doté d'une *axia* plus ou moins parfaite, mais entre ces deux notions subsiste le lien inflexible de l'*anankè*. L'homme paraît échapper — relativement — à Dieu; il n'échappe pas à lui-même, car Dieu y veille.

Hiéroclès est conscient de cette nouvelle Nécessité quand il écrit : « Il n'est pas *nécessaire,* pour les animaux privés de raison et pour les plantes, *comme pour les hommes,* de veiller sur l'ordonnance *(taxin)* de leur mort, selon le *mérite* accordé à leur âme »[630]. D'ailleurs, la *taxis* n'est-elle pas, elle aussi, une nécessité? L'ordre suppose la soumission à une contrainte, soumission librement consentie, en vue du bien suprême, certes, mais soumission tout de même, et le désordre est durement réprimé, pour le plus grand bien du contrevenant.

C'est pourquoi le caractère maléfique de l'antique nécessité n'est peut-être pas tout à fait absent du *Commentaire sur les Vers d'Or.* Le plus souvent, l'*anankè* y est évoquée dans un contexte de malheur et de mort. Ainsi, le mot « destin » *(hè péprômènè)* « montre que notre vie mortelle est marquée par d'inflexibles limites »[631]. Après avoir rappelé, d'après Platon, que « la philosophie est la fuite des maux de ce monde »[632], Hiéroclès commente ainsi ces paroles : « ... Les souffrances sont l'apanage des seuls êtres mortels ... Il n'est pas possible que les maux soient détruits... Ils tournent nécessairement *(ex anankès)* tout autour de ce monde et de cette nature mortelle ». Il reprend plus loin, après le même citation de Platon : « Celui ... qui veut échapper aux maux doit tout d'abord se détourner de la nature périssable, car il n'est pas possible que ceux qui sont amalgamés avec elle ne soient pas *nécessairement* remplis de tous les maux qui la suivent »[633]. La même expression *(ex anankès),* qui peut sembler banale, est reprise une troisième fois, dans un sens plus favorable, pour constater que, d'après le poète des *Vers d'Or,* le retour vers nous-mêmes amènera *nécessairement* l'élimination de nos maux ».[634] Il semble bien que l'emploi des mots « mort », « mal » ou « malheur », par

[630] Ibid., 466 a, 17—20, p. 205.
[631] C. C. A. 62, 7; C. C. A. M. 125 (trad. retouchée); K. 36, 9—10.
[632] Platon, *Théétète,* 176 a.
[633] C. C. A. 144, 14; C. C. A. M. 274; K. 99, 13; C. C. A. 145, 5; C. C. A. M. 275; K. 99, 21.
[634] C. C. A. 156, 15; C. C. A. M. 294; K. 106. 22.

une antique association d'idées, éveille aussitôt la notion de « nécessité »[635]. De même, la phrase suivante : « C'est une nécessité que l'insensé soit loin de Dieu, et que celui qui est loin de Dieu soit insensé »[636], fait monter en nous le souvenir des temps mythiques où des héros pervertis, victimes de leur démesure, succombaient sous le poids de la vengeance divine et de la fatalité.

Comme on le voit, le concept de Nécessité a bien changé à l'époque d'Hiéroclès! Ou plutôt les hommes ont appris à s'en accommoder. Les stoïciens, qui confondaient pratiquement l'*heimarménè* et l'*anankè*[637] avaient cependant tenté de conserver le Destin et d'éliminer la Nécessité. En donnant notre adhésion au cours de la Nature qui nous entraîne, nous nous affranchissons, pour ainsi dire, de la contrainte, nous suivons son mouvement, sinon librement, du moins par consentement. L'auteur du *Commentaire* a retenu leur leçon. « Pourquoi fuirions-nous donc ce qu'il ne dépend pas de nous d'éviter? », s'écrie-t-il; « ... Ce qui par nature est mortel ... est condamné à mourir, et nous ne pouvons absolument rien faire pour le sauver ... Ainsi, si nous subissons la mort pour une juste cause, nous embellissons, par notre judicieux libre choix, la nécessité de la Nature »[638].

De ce fait, la Nature s'impose à l'homme comme une nécessité. Nous savons, d'après le *De Providentia*[639], que c'est la « Destinée providentielle » qui fixe à l'homme l'heure de sa mort, compte tenu des mérites de son âme. Pour elle, la mort n'est pas la corruption, mais la sortie d'une âme hors d'un corps pour s'incarner dans un autre corps ou pour rejoindre les régions éthérées. La Nature n'a aucune prise sur elle, mais sur le corps matériel, qui doit nécessairement se dissoudre après un temps fixé par la Destinée. Pour tout ce qui ne dépend pas de nous, nous sommes soumis à cette dure nécessité de la Nature, corrigée cependant par le jugement des dieux sur notre âme, qui fixe le moment de sa libération. Le libre arbitre, bien qu'il puisse se détourner de Dieu, ne saurait empêcher notre corps de tomber en poussière, quels que soient les mérites de l'âme qui l'habite, ce corps étant, de nature, matière périssable, comme l'âme est esprit immortel. Il est vrai que cette nécessité de la mort devrait être douce, puisqu'elle délivre le sage de sa prison de chair. Mieux vaut bien mourir que se révolter en vain.

On assiste ainsi à la mise en tutelle de la Nécessité par la morale. Dans l'exemple précédent, le libre choix pouvait embellir l'*anankè;* à présent le respect du serment est « une nécessité librement consentie »[640]. Un serment, pour

---

[635] Cf. p. ex. C. C. A. 63, 11—14; C. C. A. M. 127; K. 37, 11—14. Cependant, en C. C. A. 183, 1; C. C. A. M. 338; K. 120, 19—22, la Nécessité exprime la force contraignante de l'*axia* et de la *taxis*, sans rien de malifique.

[636] C. C. A. 147, 14; C. C. A. M. 279; K. 101, 9—10.

[637] Cf. H. Schreckenberg, op. cit., p. 122—125.

[638] C. C. A. 94, 14—15 à 95, 1—6; C. C. A. M. 181; K. 62, 17—25.

[639] Cf. p. 313—316.

[640] C. C. A. 35, 12; C. C. A. M. 70; K. 16, 2—3.

être valable, doit être contracté entre des parties libres de le tenir ou non, non soumises à une pression extérieure. S'il y a nécessité de tenir un serment, il s'agit d'une nécessité intérieure qui ne doit son existence qu'à la volonté d'un chacun. La Nécessité ne pèse plus sur les hommes de l'extérieure; *elle est un acte de discipline morale librement consenti.*

En rapport avec le concept de Nécessité, la parenté et l'amitié posent un problème déjà traité avant Hiéroclès[641]. Ce dernier parle de « la nécessité de l'état *(τὴν τῆς σχέσεως ἀνάγκην)* qui nous unit à nos père et mère, à toute notre parenté naturelle »[642], et de « la très grande nécessité de l'état d'amitié »[643] qui nous lie à nos amis. Il faut remarquer, dans le premier exemple, le rapprochement de la *nécessité* et de la *nature.* Il s'agit des liens charnels qui unissent obligatoirement les membres d'une même famille ou d'une même race. Cette *anankè* est quasiment matérielle. Dans le second cas, les attaches sont spirituelles, et placées à un degré supérieur par Hiéroclès. La volonté y joue le plus grand rôle. La nécessité est cependant, dans les deux cas, un agent unificateur entre plusieurs êtres, qui s'impose soit de l'extérieur, soit de l'intérieur.

Hiéroclès distingue ainsi la nécessité qui nous vient de circonstances extérieures *(τὴν ἐκ περιστάσεως ἀνάγκην)*, et la nécessité volontaire *(τὴν ἑκούσιον)*, « contenue dans les limites de notre science et provenant des lois divines »[644]. Selon l'explication de M. Meunier : « la nécessité volontaire est celle à laquelle notre âme volontairement se soumet pour être en harmonie avec les lois divines. Cette nécessité volontaire est contenue dans les bornes de notre connaissance qui nous révèle toutes les possibilités qu'a notre intelligence de se développer, de se porter au bien et de se conformer à la pensée divine »[645].

Expliquant, à propos de l'amitié, un passage énigmatique des Vers d'Or : « Car le possible habite près du nécessaire »[646], l'auteur du *Commentaire* constate que la nécessité, *qui s'appuie sur la nature,* nous aide à surmonter des difficultés auxquelles ne pourrait faire face notre seule volonté *(proairésis).* L'*anankè* permet un véritable dépassement de la volonté et elle affermit le choix du libre arbitre. Elle a donc une valeur hautement morale. Les liens de l'amitié sont « nécessaires », en ce sens qu'ils rapprochent des êtres présentant des affinités entre eux et répondant à la sympathie universelle. Ils contribuent à la cohésion du cosmos. Ce qui fait le prix de la nécessité qui dérive de l'amitié, c'est que nous nous l'imposons à nous-mêmes. Nous tolérons les imperfections de

---

641 Heinz Schreckenberg, op. cit., p. 65—66, cite, à propos de la « nécessité » des liens de parenté et d'amitié un certain nombre de textes de Platon à Philon.

642 C. C. A. 46, 2; K. 22, 23.

643 C. C. A. 51, 7; K. 27, 8—9.

644 C. C. A. 52, 21—23 à 53, 1; C. C. A. M. 103 (trad. retouchée); K. 28, 27—28.

645 C. C. A. M. 103, n. 1.

646 Vers d'Or 8. Sur la provenance et le sens de ce passage, cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, p. 49. Cf. C. C. A. M. 102, n. I. Voir C. C. A. 52, 12 ss.; K. 28, 16 ss.

nos amis en vue d'un bien supérieur. Il ne faut pas seulement supporter la nécessité extérieure, qui s'impose par la force — comment pourrions-nous d'ailleurs agir autrement? — mais nous devons surtout tenter d'obéir librement à la « divine nécessité », et l'amitié en fait partie. Hiéroclès conclut cet exposé par l'une des plus belles sentences de son *Commentaire :* « La nécessité de l'esprit *(ἡ τοῦ νοῦ ἀνάγκη)* est pour les vrais sages plus impérieuse qu'une contrainte extérieure ».

Ainsi, à la fin de l'hellénisme, l'anankè est paradoxalement devenue une notion morale. Ce n'est plus la force aveugle qui dédaignait les bonnes intentions des humains; elle a pour point d'appui la volonté et concourt à l'édification du cosmos. A côté de la nécessité mécanique qui régit les éléments de la nature, de la contrainte morale qui peut être imposée de l'extérieur, existe désormais une nécessité volontaire qui s'impose à tout homme droit entraîné vers le Bien. D'ailleurs, cet élan irrésistible vers le Bien n'est-il pas le privilège des dieux, et la liberté suprême ne se confond-elle pas avec le caractère nécessaire du Bien?

La mort n'est même plus un joug qui pèse sur les malheureux mortels. La Destinée providentielle s'occupe de la mort particulière de chacun d'eux, et pour supporter ce décret de la divinité, pour bien mourir, ils disposent de la prudence *(phronèsis)*. Cette vertu est à même de méditer sur la *nature* des choses, et elle sait que ce qui est composé d'eau et de terre doit de nouveau et nécessairement se dissoudre en ses éléments composants. Elle ne s'irrite pas de cette *nécessité*[647], et elle n'en conclut pas à la non existence de la providence. La puissance de la nécessité mécanique qui régit les éléments rationnels est toujours reconnue, mais elle est moins péniblement ressentie, car l'homme a appris qu'il est périssable en son corps, fait de matière vile, mais qu'il est essentiellement une âme immortelle, proche parente des dieux. La pénible épreuve de la mort n'est plus imposée par une Nécessité indifférente; la nécessité de la mort est l'instrument d'une Providence amie qui nous restitue notre antique héritage. Le corps retourne aux éléments dont il est issu, et l'âme remonte vers Dieu. Tout est en ordre ainsi.

4. *Le Hasard (Τὸ αὐτόματον, τὸ εἰκῇ)*

Si la Fortune, comme nous l'avons vu plus haut, ne s'accommode guère de l'action d'un dieu souverain qui ordonne toutes choses en vue du Bien[648], la Nécessité, pas plus que le Hasard, ne peut prétendre au rôle rémunérateur de la Providence. Certes, au temps d'Hiéroclès, la Nécessité est devenue l'auxiliaire de la morale, mais elle n'est pas la Morale, c'est-à-dire la recherche

[647] C. C. A. 61, 22—23 à 62, I; C. C. A. M. 124; K. 36, 1—4.
[648] Cf. p. 368.

du Bien, et, avant tout, de la Justice. Et la Fortune est présentée par l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* comme entrave à la justice en acte *(dikè)*.

En effet, « les afflictions ne sont pas aux hommes distribuées au hasard *(ὡς ἔτυχε)* s'il existe un Dieu et s'il y a des règles de justice *(dikès horoi)* qui nous conduisent et qui donnent à chacun la part qu'il mérite » *τὴν ἀξίαν μοῖραν)*[649]. Dieu est ici associé à la Justice; tous deux s'opposent au Hasard. La Justice assure à chacun son dû selon son mérite. La Fortune ne tenant aucun compte du mérite ne peut s'accorder avec la Justice. Dieu exerce la Justice par l'intermédiaire de sa Providence. L'association de ces deux derniers termes est fréquente chez Hiéroclès. Comment s'écrie-t-il, pourrait-on adresser des prières à la divinité « si l'on ne croit pas que la Providence et la Justice veillent sur les choses humaines? ... »[650]. De même, nier qu'il y ait une Providence, c'est croire que Dieu n'existe pas, ou que s'il existe, il s'occupe du monde sans bonté et sans justice[651]. Nous savons que la Justice qui accompagne la Providence s'appelle la Destinée *(heimarménè)*[652]. La Fortune apparaît donc comme l'absence de Providence, de Destinée et de Justice. Autant dire que la Fortune ne peut être mêlée aux affaires humaines[653]. Il est d'ailleurs remarquable qu'elle est souvent évoquée dans des tournures négatives, du type : « telle chose n'arrive pas à cause de la Fortune, mais par l'intervention de la Providence »[654].

Naturellement, la Justice divine est le résultat du jugement divin. Un juge apprécie le pour et le contre d'une action selon un critère donné, ce qui élimine le Hasard. Aussi, quand Hiéroclès affirme que tout arrive aux animaux selon la Fortune, et que pour eux il n'y a ni Justice, ni jugement de Dieu ni Providence[655], il faut en conclure que les hommes, en revanche, ne sont pas régis par la Fortune, mais par la Providence, le jugement et la Justice de Dieu. La vraie Justice élimine une fois de plus le Hasard.

Sur un plan supérieur, la vertu de Justice, et non plus seulement la Justice en acte, s'oppose elle aussi à la Fortune. La piété, la Justice *(dikaiosynè)*, sont sauvegardées par la raison *(to logikon)* qui sait user des circonstances, et par la prudence *(phronèsis)*; elles sont hostiles « à tout ce qui semble arriver au hasard et sans ordre »[656]. La *dikaiosynè* et la *phronèsis*, cette vertu du juste milieu[657], plusieurs fois réunies par Hiéroclès, ne peuvent se manifester que sous les effets de la Providence et de l'ordre. Certaines affaires humaines

[649] C. C. A. 78, 20—22; C. C. A. M. 153 (trad. retouchée); K. 49, 15—18.
[650] C. C. A. 79, 6—8; C. C. A. M. 154—155; K. 49, 27 à 50, 1—2.
[651] Cf. C. C. A. 79, 22 à 80, 1—2; K. 50, 17—20.
[652] Cf. p. ex. codex 251, 461 b, 22—23, p. 192.
[653] Cf. cependant les *symbébèkota*.
[654] Cf. p. ex. C. C. A. 78, 20—22; 114, 3 etc. ... K. 49, 15—18.
[655] Cf. codex 251, 463 a, 4—9, p. 196.
[656] Cf. C. C. A. 63, 2—5; C. C. A. M. 126; K. 37, 2—5.
[657] Cf. p. 320.

paraissent[658] arriver à cause du Hasard. En fait, la Justice exige que tout dépende de la Destinée providentielle.

La *Tykhè* n'est pas seule à être proscrite du monde des êtres doués de raison. Il en est de même de l'*automaton*. Si rien ne préside au partage des maux, « si c'est par Fortune et par Hasard (*ὡς ἔτυχε καὶ αὐτομάτως)* qu'il arrive que l'un soit fortuné ... et l'autre infortuné, il faut appeler Fortune *(tykhèn)* ce partage », est-il écrit dans le *Commentaire*, et ce n'est pas Dieu qui en serait responsable[659].

Dans ce rapprochement de la Fortune et du Hasard, se manifeste probablement l'influence d'Aristote. Certes, Platon emploie ces deux termes, mais il ne les associe pas[660]. Aristote, en revanche, a tenté de les définir avec précision. Dans la *Physique*, il donne l'exemple d'un créancier passant sur la place publique sans intention particulière, qui rencontre son débiteur, venu au même endroit pour recouvrer une créance. Le premier créancier profite de l'occasion pour recouvrer son dû. Le résultat est le même que s'il était venu intentionnellement pour rentrer en possession de son bien. Cette imitation de la finalité peut porter le nom de Hasard *(to automaton)*. Mais si les deux démarches du créancier et du débiteur, d'où résulte leur rencontre sur la place publique, avaient été intentionnelles toutes deux, mais sans avoir en vue le résultat final obtenu, il se serait agi de Fortune *(tykhè)*[661]. Aristote estime donc que la Fortune est un cas particulier du Hasard. Elle est, rappelons-le[662], « une cause par accident survenant dans les choses qui, étant en vue de quelque fin, relèvent en outre du choix ». Elle est le produit, imprévisible pour l'homme, d'un ensemble d'intentions et de choix indépendants les uns des autres.

Le chrétien Némésios d'Émèse, fidèle aux leçons d'Aristote, écrit qu' « on définit la Fortune le concours ou la rencontre de deux causes, qui tirent leur origine d'un choix, et qui produisent un résultat différent de celui qu'on devait naturellement attendre »[663]. Quant à l'oeuvre du Hasard, « elle consiste dans ce qui est occasionné par les êtres inanimés ou par les êtres irraisonnables, sans la participation de la nature ou de l'art »[664]. Or, Hiéroclès estime qu'à défaut de la Providence, la *Tykhè* suffit aux animaux[665]. Il est donc évident que *to automaton* et *hè tykhè* ne sont pas toujours employés dans leur sens strict, et Aristote lui-même prend souvent ces deux mots l'un pour l'autre[666].

---

[658] Cf. p. ex. C. C. A. 63, 5; K. 37, 5; codex 251, 466 b, 18, p. 206.
[659] Cf. C. C. A. 72, 10—13; C. C. A. M. 141—142 (trad. retouchée); K. 44, 20—23.
[660] Cf. *Platon, Lexique*, Des Places, Paris, 1970, s.v. *αὐτόματον*.
[661] Cf. Aristote, *Physique*, Carteron, Paris, 1966, 196 b, 33—197 a, 5.
[662] Cf. p. 364. Voir *Physique*, 197 a, 6 et 7.
[663] Némésius d'Émèse, *De la nature de l'homme*, trad. M. J. B. Thibault, Paris, 1884, p. 224 (trad. retouchée); *P. G.*, t. 40, col. 761, B.
[664] Ibid., trad. p. 224; *P. G.*, 746 A.
[665] Cf. p. ex. codex 251, 462 b, 35, p. 195.
[666] Cf. Aristote, *Métaphysique*, Tricot, t. I, A. 3, 984 b, 14, p. 35, n. 2.

Dans l'exemple d'Hiéroclès précédemment cité[667], trouve-t-on une différence entre *ὡς ἔτυχε* et *αὐτομάτως*? Si ces mots étaient pris dans leur sens propre, l'auteur aurait pu écrire, semble-t-il, que « si rien ne préside à de tels partages, et si c'est par Fortune *(ὡς ἔτυχε)* et par Hasard *(αὐτομάτως)* qu'il arrive que l'un soit fortuné ... et l'autre infortuné, il faudrait appeler Hasard *(αὐτόματον)* ce partage et non pas arrêt de la divine Fortune », le sens de *to automaton* englobant celui de *hè tykhè*. Mais Hiéroclès se souvient certainement de l'expression aristotélicienne *ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης* qui est devenue pour lui une expression toute faite, et, d'autre part, il entreprend d'expliquer la curieuse expression *δαιμόνιαι τύχαι* qui l'oblige à employer le mot *tykhè*. Il ne peut donc conserver aux mots « Fortune » et « Hasard » un sens strict et il ne faut voir dans *ὡς ἔτυχε καὶ αὐτομάτως* qu'une formule destinée à mettre en relief le rôle de la Fortune dans la supposition envisagée, formule renforcée par l'emploi de *sympiptei*.

Il est d'ailleurs significatif qu'Hiéroclès, dans le *Commentaire*, associe l'*automaton* à la *tykhè*. Ainsi, affirme-t-il, « ce qu'il y aurait d'étrange, ce serait que quelqu'un, sans avoir jamais rien voulu apprendre de vrai ni le chercher, en vînt par hasard à rencontrer la vérité » *(αὐτομάτως τῇ ἀληθείᾳ περιέτυχεν)*[668]. Certes, le sens de *τύχη* dans *περιτυγχάνω* est affaibli, mais la rencontre de ces deux mots n'est probablement pas fortuite : c'est toujours l'expression *ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης* qui s'impose à l'esprit de l'auteur. Enfin, en expliquant « *δαιμόνιαι τύχαι* », l'Alexandrin nous montre que tout ne nous arrive pas par Fortune et par Hasard et que ce n'est pas notre seul libre choix qui dispose de tout en cette vie présente[669]. Rien ne s'oppose à ce qu'on voie dans *ὡς ἔτυχε* un cas plus particulier que dans *ἀπὸ ταὐτομάτου*, mais il est bien plus probable qu'il s'agit là aussi d'une expression figée, contrastant fortement avec *μήτε κατὰ τὸ αὐτοπροαίρετον* qui suit.

On retrouve le même couple de mots dans le *De Providentia*. L'auteur rappelle que dans les affaires humaines, « même ce qui semble l'oeuvre de la Fortune *(τὸ δοκοῦν εἶναι τυχαῖον)* contribue à servir le Destin providentiel, en sorte qu'il semble que nous souffrons en vertu du Hasard *(ἀπὸ ταὐτομάτου)*, et de la même manière que les êtres privés de raison, mais que, dans notre corps et dans les choses extérieures, nous subissons ce qu'a décrété le jugement qui nous surveille » *(ἡ ἔφορος κρίσις)*[670]. Dans cet exemple, *τὸ δοκοῦν εἶναι τυχαῖον* représente bien la Fortune, selon la terminologie d'Aristote, puisqu'il s'agit des choses humaines, mais il est précisé que ce qui nous concerne *semble* l'oeuvre de la Fortune, mais ne l'est pas, et rentre dans la catégorie du « Destin voulu par la Providence ». Aussi il *semble* que nous souffrons « en vertu du

[667] Cf. p. 385 et note 659.
[668] C. C. A. 89, 1—3; C. C. A. M. 172; K. 58, 1—4.
[669] C. C. A. 73, 13; C. C. A. M. 144—145; K. 45, 14.
[670] Codex 251. 463 a, 19—23, p. 196—197 (trad. retouchée).

Hasard ». *Ταὐτόματον* convient ici, car nous sommes faussement assimilés aux êtres privés de raison. En fait, « nous subissons ce qu'a décrété le jugement qui nous surveille », allusion au rôle des démons qui sont chargés de veiller sur nous. La répétition du verbe « sembler » exclut d'ailleurs une action directe du Hasard sur les âmes humaines.

Ces quelques lignes du *De Providentia* ont le mérite de résumer la doctrine d'Hiéroclès sur le Hasard et la Fortune et de rappeler que l'homme diffère des êtres privés de raison, parce que tout ce qui le concerne est l'objet d'un jugement particulier de la Providence. Tout aussi dense est la fin des extraits du codex 251 : « Le démiurge n'a pas façonné une âme unique dont il détache chacun de nous au petit bonheur » *(ὡς ἔτυχεν)*, trouve-t-on d'abord. Cette expression se justifie par le fait que le démiurge est l'être intelligent par excellence et que la *Tychè* implique au moins un choix préalable[671]. Mais « il a fait chaque âme humaine ». Par conséquent, « pour chacun il existe une Providence, un jugement ... une fin qui ne survient pas d'elle-même » *(οὐκ ἀπὸ ταὐτομάτου συμβαίνουσα)*[672]. Elle serait *ἀπὸ ταὐτομάτου* s'il s'agissait d'un animal, si l'on suit strictement Aristote, mais c'est en réalité le Destin[673] subordonné à la Providence qui fixe le moment de notre mort.

Si le pur Hasard, la Spontanéité, étaient responsables de l'existence de la matière, Dieu accomplirait une mauvaise action en mettant de l'ordre dans la création, car il ne laisserait pas « sa soeur jumelle », la matière increéée, « que le mouvement spontané *(τὸ αὐτόματον)* a suscitée en même temps que lui, rester dans son ordonnance increéée »[674]. Certains ont pu croire que l'univers est né du Hasard : ce sont les atomistes. Aristote a écrit que pour eux « et notre ciel et tous les mondes ont pour cause le Hasard *(τὸ αὐτοματον)*, car c'est du Hasard que proviennent la formation du tourbillon et le mouvement qui a séparé les éléments et constitué l'univers dans l'ordre où nous le voyons »[675]. Le Hasard est proche alors de la Nécessité. Les tourbillons d'atomes se produisent au hasard, mais dès qu'une rencontre d'atomes a lieu, les conséquences s'ensuivent avec une nécessité implacable[676]. L'*automaton* impliquant l'*anankè* est un mouvement purement mécanique. Plotin n'a pas hésitè à écrire, au début de son traité *Sur la Providence :* « Attribuer à la Spontanéité et au Hasard *(τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ)* l'existence et la formation du monde sensible, c'est absurdité d'homme qui ne sait ni comprendre ni regarder »[677].

---

[671] Cf. p. 364; 385.
[672] Codex 251, 466 a, 40—41 à 466 b, 1—7, p. 206.
[673] Ibid., 462 a, 37—41, p. 194.
[674] Ibid., 461 a, 1—5, p. 190.
[675] Aristote, *Physique*, Carteron, II, 4, 196 a, 24—27.
[676] Cf. Proclos, *In Tim.*, I, 35 b, 30, à propos de l'agent créateur du monde.
[677] Plotin, *Ennéades*, E. Brehier, III, 2, I, 1—3. Sur le Hasard chez Plotin, cf. p. ex. R. M. Mosse—Bastide, *Pour connaître la pensée philosophique de Plotin*, Paris, 1972, p. 89—90.

Quant à Proclos, à l'époque d'Hiéroclès, il proscrit formellement lui aussi l'action du Hasard dans la formation du monde. Il affirme, en effet, sous le patronage de Platon, que le caractère artistique du monde suppose « une Cause réfléchie et divine, et non la Chance et le Hasard, qui ne sont pas des causes » car ils « n'ont pas le pouvoir de fonder dans l'existence et n'admettent aucunement la procession ordonnée des êtres »[678].

Il existe d'ailleurs un doublet du stéréotypé : *ὡς ἔτυχε καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου*. Quand Hiéroclès assure à nouveau que « rien de tout ce qui existe ne saurait attribuer sa cause au Hasard ou à la Fortune », il emploie l'expression : *εἰς τὸ εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν*[679]. Platon connaissait déjà cette même formule. Il l'a employée par exemple pour constater que les hommes participent grandement du hasard (*μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ)*[680]. On la retouve par exemple dans l'*Antre des Nymphes* de Porphyre, à propos de l'olivier planté au sommet du port d'Ithaque, près de la grotte : le Tyrien affirme que « comme le monde ne s'est pas fait à l'aveuglette et au hasard *(οὐκ εἰκῇ οὐδ'ὡς ἔτυχε)*, qu'il est l'oeuvre de la sagesse de Dieu et de la nature intelligente » *(φρονήσεως θεοῦ καὶ νοερᾶς φύσεως)*, on trouve planté, près de l'image de ce monde qu'est la grotte, l'olivier, symbole de la sagesse de Dieu »[681].

Hiéroclès enfin assure que l'âme qui ne se détermine pas selon l'ordre de Dieu, mais qui a des dispositions pour l'impiété et les ténèbres, « emportée à l'aveuglette et au hasard *(εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε φερομένη)* parce qu'elle renonce aux seules règles de tout ce qui est beau, l'intelligence et Dieu, se voue à l'égarement »[682]. Ainsi, le *τὸ εἰκῇ* et le *ὡς ἔτυχε* sont combattus par le *noûs* divin, l'Intelligence qui ne laisse rien au Hasard[683].

Les lignes précédentes prouvent que la Fortune, à la différence de la Nécessité, n'a pas été, chez Hiéroclès, récupérée par la morale. La Fortune, ou le Hasard, est en effet l'adversaire de la Prudence. Cette vertu nous permet déjà de supporter la Nécessité[684], mais l'homme « dénué de cette noble assurance *(phronèmatos)* que donne une sage réflexion ... change de sentiment au gré des circonstances *(τῇ τύχῃ)*[685]. La nature des hommes est décidément mauvaise. Ont-ils obtenu la bonne fortune de jouir de la pure lumière? Leur pen-

---

678 Proclos, *In Tim.*, I, 299, 15—19; Fest., II, p. 151.

679 C. C. A. 74, 5—6; K. 45, 20. Le dictionnaire de Liddell—Scott donne à *εἰκῇ* comme étymologie : « Prob. for *ἐϝεκῃ* « at will ». P. Chantraine, *Dict. étymol. de la langue grecque*, t. V, Paris, 1970 : « *εἰκῇ* : adv. « au hasard, au petit bonheur ... »; en grec tardif : « en vain » ... « Formation adverbiale probablement au datif comme *σπουδῇ, κομιδῇ* ».

680 Platon, *Timée*, 34 c; cf. *Philèbe*, 28 d, 8.

681 Porphyre, *L'antre des Nymphes*, 32, in F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 614.

682 C. C. A. 101, 1—2; C. C. A. M. 192; K. 68, 7—8.

683 On relève les mêmes expressions dans le *De Providentia* d'Hiéroclès, codex 251, 462 b, 10, p. 195. On trouve aussi *εἰκῇ* employé seul : ibid., 465 a, 15, p. 202.

684 Cf. p. 383.

685 C. C. A. 100, 7; C. C. A. M. 191; K. 67, 15—16.

chant *(prospatheia)* et leur inclination *(neusis)* vers le mal détruisent rapidement ce bonheur.

En somme, la Fortune et le Hasard, pour Hiéroclès, imbu des leçons d'Aristote, n'on pas leur place, originellement, dans un univers en ordre. Ils ne peuvent survenir, chez les êtres intelligents, que d'un concours d'actes voulus, ayant une finalité propre, mais dont les conséquences, qui s'enchevêtrent, ne sont pas toujours prévisibles. Ces conséquences, toujours prévues par Dieu, ne sont des phénomènes accidentels que pour les hommes. L'Alexandrin n'insiste te pas sur ce dernier point, mais il sera repris et amplifié par les chrétiens.

Si Hiéroclès ne va pas jusqu'à ranger explicitement le Hasard sous le gouvernement de Dieu, comme bien plus tard un St Thomas d'Aquin[686], il le rapproche cependant de la Nécessité, dépourvue d'intelligence, certes, mais qui tend à imiter le mouvement divin. Il finit d'ailleurs par faire de la Nécessité une auxiliaire de la morale.

[686] St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Le gouvernement divin,* t. II, éd. Reginald—Omez, Paris, 1959, question 103, article 5, p. 29.

CHAPITRE II

PROVIDENCE, NATURE ET HASARD CHEZ LES ÊTRES DÉPOURVUS DE RAISON

1. *L'action de la Providence*

Hiéroclès est tiraillé entre deux extrêmes. D'une part, sa croyance à la Providence et son respect de la *taxis* qui en découle le poussent à étendre leur action jusqu'aux derniers des êtres. D'autre part, les créatures privées de raison ne peuvent acquérir des mérites, et sans *axia* il n'y a pas de *taxis* possible. Au nom de la hiérarchie des valeurs, ni la Providence, et par conséquent ni l'Ordre ni la Dignité ne peuvent trouver place chez les animaux ni les plantes. Force est donc de les abandonner à la Fortune et au Hasard. Or, ni l'un ni l'autre n'admettent l'ordre ni la finalité de la Providence ... L'action de Dieu ne s'étendrait-elle pas sur tous les êtres?[687] Il y a là une aporie qu'Hiéroclès, au moins dans les parties de son oeuvre qui nous sont parvenues, n'a pas nettement tranchée.

Les chrétiens n'ont pas éprouvé cette gêne. Pour eux, sans aucun doute, la Providence répand ses bienfaits sur la totalité des êtres, intelligents ou non, et rend compte de tous leurs actes, même des plus infimes. A l'enseignement de l'Evangile viennent s'ajouter sur ce point les certitudes philosophiques. St Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, expliquera ainsi le gouvernement des animaux par la Providence : « Tout mouvement, selon Aristote, est l'acte imprimé au mobile par le moteur[688]. Tout acte, d'autre part, est proportionné à la réalité dont il est l'acte. Il faut donc que les divers mobiles soient mus de diverses manières, même quand la motion est attribuée à un moteur unique ... ». Les créatures rationnelles se gouvernent par l'intelligence et la volonté, mais Dieu agit à l'intérieur d'elles-mêmes et les conduit vers le bien tout en les détournant du mal. « Il n'en va pas de même du gouvernement par Dieu des créatures irrationnelles, lesquelles sont agies et n'agissent pas. «Quand donc l'Apôtre affirme que Dieu « n'a cure des boeufs », il ne les soustrait pas pour autant entièrement au gouvernement divin, mais seulement au mode de gouvernement qui appartient en propre à la créature rationnelle »[689]. Dieu prend un soin tout particulier des créatures intelligentes, mais il n'abandonne pas les autres au hasard.

---

[687] Cf. p. 289—293.

[688] Aristote, *Physique*, III, I, 200 b.

[689] St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Le gouvernement divin*, Héris, t. I, Paris, 1959, question 103, article 5, p. 31.

Hiéroclès, au contraire, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or,* ne place, à ce qu'il semble, les êtres privés de raison, que *sous la dépendance de l'homme.* En effet, il constate d'abord que les hommes, à cause des inégalités de leur libre choix, ne subissent pas tous le même destin « puisque le sort de chacun est nécessairement en raison de son mérite ». Il remarque ensuite, chez les animaux privés de raison, chez les plantes, et même chez les choses inanimées, une « disparité de sort » *(anômalia)* semblable[690]. Il serait donc légitime de comparer le sort des animaux au nôtre si l'homme ne restait soumis à l'action de la Providence. Comment, pour Hiéroclès, Dieu, Principe de toute intelligence, pourrait-il s'occuper directement, sans déchoir, des animaux, des plantes, des êtres inanimés, tous privés d'intelligence? Comment sa justice et son jugement pourraient-ils s'étendre jusqu'à des créatures incapables de discerner le vice de la vertu et n'ayant, par conséquent, aucune dignité à sauvegarder? L'homme est apparenté aux dieux par la partie supérieure de son âme, aux animaux, aux plantes et aux êtres inanimés par son corps. Aussi lui appartient-il, à lui le dernier des êtres raisonnables, mais le premier de ceux qui sont privés de raison, d'exercer une royauté non seulement spirituelle, mais aussi corporelle, sur les autres habitants de la terre. Au reste, si l'homme a le privilège de pouvoir s'élever sur l'échelle des êtres grâce à l'aide de certains démons qui facilitent son ascension vers la divinité[691], rien de tel n'existe chez les autres habitants de la terre : leur sort est fixé une fois pour toutes, comme celui des êtres supérieurs à l'homme. Il est, d'autre part, impensable que des âmes humaines pénètrent dans des corps d'animaux ou de plantes.

Dans ces conditions, l'homme ne peut entretenir avec les animaux ou les plantes que des rapports *utilitaires,* selon une hiérarchie aussi stricte d'ailleurs que celle qui régit les êtres intelligents. « En premier lieu, les choses purement inanimées servent de commune matière aux plantes, aux animaux et aux hommes. Les plantes offrent, en second lieu, une nourriture commune aux animaux et aux hommes, et quelques animaux sont aussi destinés à nourrir les animaux et les hommes »[692]. C'est « la dure nécessité de s'entre-dévorer » *(ἀλληλοφαγίας ἀναγκαῖαι χρεῖαι),* évoquée dans le *De Providentia*[693]. Ce

[690] C. C. A. 80, 20—25; C. C. A. M. 157 in fine, 158; K. 51, 11—16.

[691] Cf. C. C. A. 68, 6 ss.; K. 41, 9 ss.

[692] C. C. A. M. 158, cf. C. C. A. 81, 1—4; K. 51, 19—29. D'après St. Augustin, les animaux et les plantes sont légitimement mangés par les hommes. Dieu les a mis à notre disposition (cf. *La cité de Dieu,* I, XX).

[693] Codex 251, 466 b, 9, p. 206. A propos de la notion de *khreia,* Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 139—140, fait remarquer que, si chez les Epicuriens, la *khreia* a initié les hommes à la culture et à la civilisation, elle est devenue, chez Hiéroclès, un fondement de la morale; « elle est considérée comme une loi régulatrice dans le domaine de la *praxis* humaine, identique au *méson* d'Aristote ». Sur la médiété chez Aristote, cf. p. ex. *L'Ethique à Nicomaque,* Commentaire, Livres I—V, R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, t. II, Louvain, Paris, 1970, p. 142—146; sur le besoin, cf. *L'Éthique à Nicomaque, trad. J. Tricot,* 1133 a, 26—28, b 6—10, 18—20. 1163 a,

qui n'a pas la vie, c'est-à-dire l'âme, (les plantes par exemple), sert de nourriture à ce qui a la vie (l'homme et les animaux). Certains animaux sont dévorés par d'autres et par l'homme lui-même qui, biologiquement, se comporte comme eux. L'homme n'en demeure pas moins le plus privilégié des êtres vivants. Il exploite toute la création, animée et inanimée, qui concourt tout entière à son entretien.

Cet anthropocentrisme s'inscrit apparemment dans la ligne stoïcienne[694]. Néanmoins, si chez les stoïciens — pour ne pas parler des pythagoriciens — on sent de la sympathie pour les animaux, un réel effort pour les rapprocher de nous, chez Hiéroclès le ton reste froidement logique; l'auteur nous laisse sur le pénible spectacle d'une « lutte pour la vie » implacable comme seul mode de relation entre l'homme, les animaux et les plantes. L'homme est alors si bien assimilé aux êtres privés de raison qu'il n'en est plus distingué dans la phrase suivante : « Voilà comment tous ces êtres (c'est-à-dire les *aloga*) agissent les uns envers les autres. Ils ne regardent pas au mérite de ce qu'ils font souffrir, mais ils cherchent uniquement à assouvir leur faim, à se guérir de leurs maux et, en un mot à satisfaire à leurs besoins par les moyens qui peuvent leur donner de le faire »[695].

Les animaux terrestres, dont l'homme, à la différence des êtres célestes, ne peuvent se préoccuper de l'*axia* de « ceux qui subissent » *(tôn paskhontôn)*, puisque ni les agresseurs ni les victimes n'ont de dignité propre[696] et que d'autre part, chacun n'agit envers les autres que pour son propre corps. En un mot, c'est le besoin *(to endéés)*, qui impose aux animaux et aux hommes un tel comportement. Ils sont mortels, imparfaits, victimes de leur perpétuel devenir. La divinité, seule, est sans besoin, immuable. Entre les habitants de cette terre ne peuvent exister que des rapports de force. Le moins fort ou le moins parfait ne sert qu'à la subsistance du plus fort ou du plus parfait, le tout tendant à l'épanouissement de l'homme qui domine les êtres inanimés, les plantes et les animaux, tant par son corps[697] que par son âme d'origine divine, siège de la raison.

Le malheur des animaux vient de nos besoins, qui exigent d'être assouvis au hasard des circonstances *(ἐκ τῶν παρατυχόντων)*[698]. Remarquons incidemment que la satisfaction de nos besoins matériels paraît bien dépendre de la *Tykhè*. La Fortune survient quand nos corps sont en jeu *et se répercute sur les animaux et les plantes*. Les animaux peuvent-ils jouir d'une véritable « bonne fortune » *(eutychias)*? Leur bonheur aurait sa cause dans le penchant que

16—21; 1164 b, 6—16). Dans l'*Éth. à Nicom.*, Aristote considère le besoin comme le fondement de toute valeur économique, en accord avec Platon, *Rép.*, II, 369 b—c.

[694] Cf. *S. V. F.*, 1152—1167.

[695] C. C. A. 81, 4—8; C. C. A. M. 158—159; K. 51, 23—26.

[696] Cf. C. C. A. 81, 5; K. 51, 23—24.

[697] IIIe partie, p. 216—217.

[698] C. C. A. 81, 8—10; K. 51, 26—27 à 52, 1—2.

nous éprouvons pour eux *(τὸ παρ'ἡμῶν προσπαθές)*[699]. Cette *prospatheia* ressemble à la *sympatheia* universelle des pythagoriciens; toutefois, la brièveté de son évocation ne suffit pas à dissiper le malaise causé par l'impitoyable nécessité de l'*allèlophagia.*

Sur ces rapports que l'homme doit entretenir avec les êtres inférieurs, le chrétien Némésios d'Emèse exprime un avis autrement nuancé : « Dans sa personne même », écrit Némésios, « l'homme réunit les créatures mortelles aux immortelles, et met les êtres raisonnables en contact avec les êtres dépourvus de raison. Il porte dans sa nature même un reflet de toute la création, et c'est pourquoi on l'appelle le « microcosme ». Il est la créature que Dieu juge digne d'une providence si spéciale que tous les êtres reçurent leur existence à cause de lui, tant ceux qui existent maintenant que ceux qui restent à venir. Il est la créature pour laquelle Dieu se fit homme, afin qu'elle atteigne à l'incorruptibilité et échappe à la corruption, qu'elle règne sur les hauteurs, étant faite à l'image et à la ressemblance de Dieu ... »[700]. Les idées platoniciennes, aristotéliciennes, stoïciennes d'un tel passage sont vivifiées et humanisées par le souffle chrétien de la fin. L'homme n'est pas seulement la pierre angulaire d'un édifice parfait et indestructible, comme chez Hiéroclès; il est surtout un enfant de Dieu. Par amour pour lui, Dieu est descendu du ciel sur la terre, ce qui, pour un platonicien, est rigoureusement impensable. Le règne de l'amour se substitue à celui de la nécessité et du hasard. Pour Némésios, tous les êtres sans raison et sans âme (au sens chrétien) ont été faits pour l'homme. D'où leur soumission à ce maître, maître plein de bonté, qui doit les bien traiter et en bien user[701]. Certains animaux, certaines plantes nuisent à l'homme, mais à l'origine du monde, aucune plante, aucun animal n'osait lui faire du mal. Tout lui était soumis. Cette situation dura tant que l'homme maîtrisa ses propres passions et la partie déraisonnable qui est en lui[702]. Même de nos jours, ceux qui ont excellemment vécu peuvent braver impunément les animaux nuisibles. Par exemple, Daniel dans la fosse aux lions, Paul mordu par une vipère. Nous sommes loin de l'anthropocentrisme naïf de certains stoïciens[703].

Le Dieu de Némésios est mort par amour pour sauver les hommes et la création tout entière. Celui d'Hiéroclès, en revanche, épris d'ordre et d'effica-

[699] C. C. A. M. 159; cf. C. C. A. 81, 10; 52, 2.

[700] Extrait de *l'Initiation aux Pères de l'Eglise,* par J. Quasten, trad. de l'anglais par J. Laporte, t. III, Paris, 1963, p. 496. Cf. Némésios d'Émèse, *De natura hominis, P. G.,* 40, col. 532 c.

[701] Cf. Némésios, op. cit., col. 525—528.

[702] Ibid., 531—532.

[703] Dans la Bible, les animaux, au lieu d'être seulement des hommes transformés selon leur genre de vie antérieur, comme chez Platon (*Timée,* 90 e—92 c) sont créés de façon originale par Dieu. Cf. J. Calvet et M. Cruppi, *Les animaux dans la littérature sacrée,* Paris, 1956, p. 13—23.

cité, ne pourrait-il pas, à l'instar de l'homme, son image, utiliser ses créatures pour satisfaire ses besoins personnels? L'implacable logique de l'Alexandrin va le pousser à sortir, un instant, de son univers clos et rassurant[704] : « Si quelqu'un nous alléguait », dit-il, « qu'il existe d'autres êtres supérieurs à nous, qui se servent de nous pour satisfaire à leurs besoins comme nous nous servons des animaux ... »[705]. Sommes-nous en pleine science-fiction?

Il ne s'agit pas d'un récit fabuleux, d'un mythe à la façon de Platon, c'est-à-dire de l'exposé d'une doctrine sous la forme d'un récit imaginaire, mais d'une éventualité prise au sérieux, que la raison ne se refuse pas à concevoir comme possible. Pour Hiéroclès, si les astres sont habités, c'est par les dieux et par les âmes des bienheureux, qui n'ont nullement besoin de notre corps[706]. Les êtres supérieurs qui pourraient nous utiliser seraient donc d'éventuels habitants de la terre, bien que l'auteur ne précise pas ce point. Il faudrait alors que de tels êtres soient mortels, puis démontrer « que les corps des hommes sont employés à pourvoir à leur nécessité »[707]. Personne n'a jamais rien vu de tel; l'expérience paraît ici d'accord avec la théorie.

On pourrait objecter au philosophe que nombre de fauves se repaissent de chair humaine, à l'occasion. Hiéroclès ne prévoit pas cette difficulté à laquelle Origène, par exemple, dans le *Contre Celse,* avait déjà répondu[708]. Pour l'auteur du *Commentaire,* il est absolument impossible qu'une créature vivante puisse être supérieure à l'homme. C'est pour cela qu'il se sert de l'appellation vague; *ἄλλους κρείττονας ἡμῶν τινας*[709]. Mais la porte entrouverte sur le fantastique est à nouveau close. Hiéroclès se réfugie bien vite dans un raisonnement rassurant, refermé sur lui-même, à l'image de l'univers de ses contemporains: « S'il n'y a au-dessus de l'homme aucun être mortel — car l'homme est le dernier des êtres raisonnables, et, immortel de ce fait, il ne vient que par accident dans un corps mortel, revêtant pour habiter la terre un organisme apparenté à celui des animaux — il ne saurait y avoir aucun être qui se servît de nos malheurs pour assouvir sa faim ni qui profitât de nous pour satisfaire, *contre l'ordre établi (ataktôs)* son avidité de se repaître »[710]. Aucun être mortel, revêtu d'un corps de chair, ne peut exister au-dessus de l'homme. C'est là pour Hiéroclès un « dogme » qui n'a pas besoin d'être démontré. La science de son époque ne lui permettait guère d'imaginer d'autres êtres matériels habitant d'autres mondes[711] et pouvant coloniser la terre pour subvenir à

---

[704] Cf. IIIe partie, p. 214—215.
[705] C. C. A. M. 159; C. C. A. 81, 10 ss.; K. 52, 2 ss.
[706] Cf. Platon, *Timée,* 39 e—40 a et ss.
[707] Cf. p. 391—392.
[708] Cf. Origène, *Contre Celse,* M. Borret, IV, 79, p. 381—382.
[709] C. C. A. 81, 11; C. C. A. M. 159; K. 52, 2—3.
[710] C. C. A. M. 159—160; C. C. A. 81, 20; K. 52, 13.
[711] Pour les Stoïciens, il n'y a qu'un seul monde. Pour les Épicuriens cependant, « les divers mondes, en nombre infini, se forment ... à partir de tourbillons d'atomes dans le

leurs besoins. La réalisation d'une telle hypothèse irait contre l'ordre établi. Cela suffit pour qu'elle soit éliminée sans appel. Cet ordre du monde si cher aux néo-platoniciens est-il le seul possible? Ce doute n'effleure pas Hiéroclès.

Toujours en vertu de l'ordre, les dieux immortels ne peuvent nous faire du mal. « Ils ne peuvent sur nous que ce qui peut concourir à diminuer en cette vie notre perversité, et ils peuvent aussi nous rappeler auprès d'eux. Ils ont besoin de nous comme de parents exilés »[712]. L'homme étant le roi des êtres mortels les utilise pour la conservation de son corps; mais n'est-il pas soumis à son tour à Dieu qui exerce sur lui sa Providence? Pour bien comprendre la différence de traitement entre l'homme et l'animal par la Providence divine, il faut rappeler, une fois de plus, l'écart qui sépare l'être raisonnable de celui qui ne l'est pas. L'homme, seule créature terrestre à détenir la raison, peut réfléchir, discerner le bien du mal, concevoir le respect de soi-même et des autres *(aidôs)*[713], la honte *(aiskhynè)*, éprouver la crainte de la justice distributive *(némésis)*, tous sentiments qui le détournent du mal. Il est le seul à avoir naturellement conscience de la justice rendue, d'une peine qui peut lui être infligée[714]. Il est responsable de ses actes; les animaux ne le sont pas.

Puisque d'aussi infranchissables limites séparent les êtres raisonnables de ceux qui sont privés de raison, ces deux catégories doivent être traitées différemment[715]. A chacun selon son essence, selon son rang, dans l'univers : « *Σύμμετρος γὰρ ταῖς οὐσίαις τῶν ὄντων καὶ ὁ τῆς προνοίας θεσμός* »[716]. Dans cette phrase au ton solennel, *symmétros* doit à sa première place un singulier relief, qu'accentue encore son éloignement de *thesmos*. La grande loi de la providence, en effet, régit toutes choses d'une façon appropriée à leur essence, et, « comme chacune a reçu l'être du Démiurge, chacune est digne de sa *providence* »[717], — *même celle qui est démunie de raison. Tous les êtres ont été créés par le démiurge,* mais non pas de la même façon. Hiéroclès prétend que pour Platon et pour Timée le pythagoricien, il ne convenait pas à Dieu de créer un être mortel[718]. Platon, dans le *Timée*[719], attribue la création des dieux au démiurge, qui leur tient ensuite ce langage : « Il reste trois espèces mortelles » (l'espèce ailée, l'espèce aquatique, celle qui vit sur terre et qui marche)

---

vide... Chaque monde contient en principe des animaux, des plantes, des vivants de toute sorte, analogues à ceux de notre monde ou différents d'eux ». (A. Rivaud—Varet, *Histoire de la Philosophie*, p. 357—358.) Hiéroclès paraît s'en tenir à la conception stoïcienne d'un seul monde, c'est-à-dire à celle de Platon. Pour Platon, en effet, « le monde, sphérique, se suffit et contient tous les corps ». (*Timée*, éd. A. Rivaud, 32 c et ss.)

[712] C. C. A. M. 160; C. C. A. 81, 21—24 à 82, 1; K. 52, 14—18.

[713] Pour le sens de ce mot chez Platon, voir *le Lexique de Platon* d'É. Des Places, s.v.

[714] C. C. A. 82, 3—4; K. 52, 20—21.

[715] C. C. A. 82, 5—6; K. 52, 22—23.

[716] C. C. A. 82, 6—7; K. 52, 24.

[717] C. C. A. 82, 7—8; C. C. A. M. 160; K. 52, 25—26.

[718] C. C. A. 82, 11—12; K. 53, 1—2.

[719] *Timée*, 41 b.

« qui ne sont pas encore nées. Si je les faisais naître moi-même, si elles participaient à la Vie par moi, elles seraient égales aux Dieux. Afin donc que d'une part ces êtres-là soient mortels, et que d'autre part le Tout soit vraiment le Tout, appliquez-vous selon votre nature, à fabriquer des êtres vivants. Imitez l'action de mon pouvoir lors de votre propre naissance »[720].

Ainsi, dans le *Timée,* la création des espèces mortelles n'est pas jugée indigne de Dieu. Dieu, pour sauvegarder l'ordre du monde, ne veut pas prendre le risque de créer lui-même des êtres égaux aux dieux, c'est-à-dire immortels. D'autre part, si les espèces mortelles n'étaient pas créées, le Tout serait inachevé. Ainsi revient-il aux dieux, qui seraient mortels si la volonté de Dieu ne les maintenait pas immortels, de créer les êtres mortels, c'est-à-dire les corps des hommes, le Démiurge se réservant la création de l'âme humaine immortelle[721]. En attendant leur descente dans le monde de la génération, il a distribué les âmes dans les astres, les y a placées comme dans un char et leur a enseigné la nature du Tout[722].

« En ce qui concerne les animaux », affirme pour sa part Hiéroclès, « il ne créa que les seuls genres, et il les confia à la Nature, pour qu'elle en façonnât les individus à son gré »[723]. Dieu a créé les genres *(génè)* des êtres privés de raison. Dans le *Timée,* les dieux secondaires doivent produire les « trois espèces mortelles » à partir des Formes *(idéai)* comprises dans ce qui est le Vivant ... Le Dieu a pensé que ce Monde-ci également devait en contenir de telles et en même nombre que dans le Modèle. Les dieux vont donc fabriquer le corps humain d'après le Modèle idéal, et en « imitant l'ouvrier qui les avait faits »[724]. Les autres espèces animales seront tirées par eux du corps de l'homme[725]. Ils ne créent pas plus que le Démiurge; ils *imitent* le monde des Idées.

2. *Le rôle de la Nature*

Sur ce point, répétons-le, Hiéroclès s'écarte de l'idéalisme platonicien. Pour lui c'est à la *physis* qu'il incombe, à partir de leurs genres distincts (oiseaux, poissons, quadrupèdes), de modeler *individuellement* les corps des animaux. Il est nécessaire que la Nature prolonge l'action du Démiurge. Bien entendu, l'Alexandrin ne souffle mot du passage « évolutionniste » de la fin du *Timée*[726] d'après lequel les femmes et les animaux naissent à partir du corps de l'homme, puisqu'il rejette la transmigration des âmes humaines dans des corps d'animaux. Il ne peut non plus accepter que des corps d'hommes se transforment

[720] *Timée,* 39 e—41 c.
[721] Platon, *Timée,* 41 a—d.
[722] Ibid., 41 e.
[723] C. C. A. M. 160; C. C. A. 82, 10—11; K. 52, 28 à 53, 1.
[724] *Timée,* 42 e.
[725] Cf. *Timée,* 90 e et ss.
[726] Cf. *Timée,* 90 e à la fin.

en corps d'animaux, car le corps humain, contenant l'âme créée par Dieu, tire sa noblesse de ce contact avec le divin et ne peut se ravaler tout à fait au rang des êtres privés de raison. Aussi réserve-t-il à la Nature le soin de former ces derniers à partir des genres, c'est-à-dire des formes créées par le Démiurge. *La Nature, chez lui, tient le rôle des dieux qui, chez Platon, modifient les corps des hommes* en fonction de la vie plus ou moins bestiale qu'ils ont auparavant menée.

La *physis* du *Timée* est le « réceptacle » de tous corps; « elle reçoit toujours toutes choses, et jamais en aucune circonstance elle ne prend en rien une figure semblable à aucune de celles qui entrent en elle. Car elle est, par nature, comme un porte-empreintes pour toutes choses. Elle est mise en mouvement et découpée en figures par les objets qui y pénètrent ... Quant aux figures qui y entrent ou qui en ressortent, ce sont des images des êtres éternels, que ceux-ci impriment en elle »[727]. Cette *physis,* V. Goldschmidt l'identifie à la matière. Cette dernière est un « porte empreintes » où naissent, vivent et s'effacent d'obscures images, envoyées par les Formes[728]. Elle ne dispose, chez Platon, d'aucune activité démiurgique.

D'Après Aristote, qui propose un essai de synthèse, la Nature consiste aussi dans la matière : « En un sens, on appelle nature la matière qui sert de sujet immédiat à chacune des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement »[729] « ... Mais, en un autre sens, c'est le type et la forme, la forme définissable ... La nature doit être, dans les choses qui possèdent en elles-mêmes un principe de mouvement, le type et la forme, non séparables, si ce n'est logiquement »[730].

On peut présumer toutefois que ce n'est pas au Stagirite qu'Hiéroclès a emprunté cette idée d'une Nature secondant le Démiurge dans la création du monde. Il est plus probable qu'il l'a rencontrée, énoncée sous une forme beaucoup plus abrupte, dans le traité *De l'âme du monde et de la nature* de Timée le pythagoricien, qu'il cite à côté de Platon[731]. Timée de Locres ne nous est connu que par le témoignage du dialogue de Platon. Hiéroclès, comme les autres philosophes de son époque, a cru que le *Timée* de Platon procédait du précédent traité. Proclos, dans son *Commentaire sur le Timée,* en a fait autant et mentionne même cette filiation avec insistance[732].

Le problème de Timée, maître ou disciple de Platon, n'ayant pas à être abordé ici, le crédit que lui accorde Hiéroclès nous impose, en revanche, l'examen attentif d'un passage de son traité. Il s'agit très précisément du

---

727 Ibid., 50 b, c.
728 V. Goldschmidt, *La religion de Platon,* Paris, 1949, p. 28.
729 Aristote, *Physique,* Carteron, II, I, 193 a.
730 Ibid., II, I, 193 a et b.
731 C. C. A. 82, 10—11; C. C. A. M. 160; K. 52, 28 à 53, 1.
732 Proclos, *In Tim.,* Diehl, 1, 1, 8 ss.; 7, 13, 12.

paragraphe 7[733], où nous pouvons lire « qu'après avoir organisé l'univers, Dieu entreprit d'engendrer les vivants soumis à la mort afin que cet univers fût achevé, se trouvant pleinement réalisé à son Image[734]. Ayant donc formé l'âme humaine du mélange des mêmes raisons et des mêmes puissances (que celles de l'âme du monde) et l'ayant divisée, il en distribua les portions après l'avoir livrée à la nature qui change tout » *(τᾷ φύσι τᾷ ἀλλοιωτικᾷ παραδούς)*. « *La nature succéda à Dieu dans l'exécution des vivants mortels et éphémères* » *(διαδεξαμένα δ'αὐτὸν ἐν τῷ ἀπεργάζεν θνατά τε καὶ ἐφαμέρια ζῷα)* « auxquels elle instilla les âmes[735], les unes en provenance de la lune, les autres, du soleil, les autres, des autres astres qui errent dans la partie de l'Autre ». Le pseudo Timée, malgré son étroite dépendance de Platon[736] avait donc déjà remplacé les dieux secondaires de ce dernier par la Nature, qui succède à Dieu pour la formation des êtres mortels. C'est un point sur lequel Hiéroclès n'a pas hésité à le suivre.

Néanmoins, il ne semble pas que l'Alexandrin soit allé aussi loin que les stoïciens dans la divinisation de la Nature. D'après Diogène Laërce[737], ceux-ci « appellent nature tantôt ce qui contient le monde[738], tantôt ce qui produit les choses célestes. La nature est une manière d'être qui se meut d'elle-même selon des raisons séminales produisant et contenant les choses semblables à celles dont elle a été détachée »[739]. « Pour les stoïciens, nature, Dieu et feu sont des termes synonymes; diviniser la nature, ou plutôt naturaliser Dieu, c'est donner à l'homme la possibilité d'entrer en contact avec lui et de trouver, dans la réalité qui l'entoure, la connaissance susceptible de donner à sa vie une signification ordonnée »[740].

Pour le *Commentaire sur les Vers d'Or,* bien que la Nature soit le véritable démiurge du monde sensible[741], elle reste étroitement dépendante de Dieu, *elle « ébauche cet univers apparent sur l'harmonie divine* ... »[742]. Elle paraît se comporter envers Dieu comme Dieu envers le Modèle chez Platon.

En somme, dans le *Timée,* le Démiurge façonne la partie immortelle des âmes. La partie mortelle de l'âme et le corps de l'homme sont fabriqués par

---

733 Cf. *Fragmenta philosophorum graecorum,* Mullach, t. II, p. 42.

734 Cf. Platon, *Timée,* 39 e.

735 Cf. *Timée,* 43 a. Cf. cependant l'interprétation de R. Harder qui remplace la nature par *théos,* in *R. E.,* VI, col. 1211, 99 E.

736 Cf. la comparaison entre le *Traité de l'âme du monde et de la nature* et le *Timée* dans *R. E.,* VI, A¹, surtout col. 1211—1220 (Harder, 1936).

737 Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers,* P. D. Hicks, t. II, London, 1965, Zeno, VII, 148.

738 Cf. dans le passage du *Timée* cité p. 106 la valeur de *physis.* (*Tim.,* 50 b.)

739 J. Brun, *Le Stoïcisme,* Paris, 1966, p. 49 et 50. Cf. *S. V. F.,* II, p. 329, § 1138.

740 J. Brun, op. cit., p. 50. Cf. Max Pohlenz, *Die Stoa,* p. 67 in fine.

741 Hiéroclès dit bien que la « fabrication » des êtres mortels, d'après Platon, et Timée le pythagoricien, n'est pas digne de Dieu; (C. C. A. 82, 12; K. 53, 2).

742 C. C. A. 137, 4—5; C. C. A. M. 261; K. 94, 15—16.

les dieux subalternes. Ces mêmes dieux transforment les corps humains en corps d'animaux, dans lesquels émigrent les âmes des hommes qui ont mal vécu. Quant aux végétaux, ils ont été fabriqués par les dieux à partir « d'une substance semblable à celle de l'homme »[743]. Ce sont des animaux immuablement fixés. Au fond, sur la terre, tous les vivants sont d'essence humaine.

Dans le *Commentaire* d'Hiéroclès, Dieu fabrique les âmes ainsi que les *génè* des animaux. Les âmes divines font donc partie du monde « intelligible », seul digne de l'intervention directe de Dieu. Les *génè* des animaux en font-ils également partie, puisque, créés par Dieu, ils sont immortels? Sur ce point, Hiéroclès garde le silence. *Le monde sensible est confié à la Nature* et non aux dieux. La Nature s'empare des genres animaux créés par Dieu, le corps de l'homme y compris, les façonne et les divise en individus. Le respect de la hiérarchie des êtres, de leur dignité propre, incite Hiéroclès à séparer radicalement le monde « intelligible » du monde sensible, à décharger les dieux, êtres « intelligibles », du « modelage » des corps d'animaux. Le corps de l'homme sera lui aussi modelé par la Nature, bien qu'Hiéroclès ne l'affirme pas expressément, alors que dans le *Timée* il est l'oeuvre des dieux qui, par diverses modifications, le transforment en un corps d'animal. Hiéroclès, dans ce passage, modifie les données du *Timée* pour les plier aux exigences de la *taxis* et de l'*axia*.

D'après le *Commentaire,* puisque Dieu a créé chaque âme humaine, sa Providence s'exerce sur chacune en particulier, dans toutes les situations où elle se trouve, soit qu'elle « se détache d'en haut, s'incline vers les choses terrestres, soit qu'elle vive sur la terre et remonte d'ici-bas vers là-haut »[744]. L'exposé des vicissitudes de l'âme humaine fait ressortir la persévérance de la Providence divine. L'âme n'échappe jamais à Dieu, qui la reconnaît en toutes circonstances comme sa fille, et qui la juge en tant que telle, selon ses mérites. Même l'âme déchue, tombée au rang d'animal, demeure une « plante céleste » car, primitivement, elle a suivi Dieu, elle a vu les « réalités véritables »[745]. Les *génè* des animaux, au contraire, ont bien été créés par Dieu, mais non pas leurs âmes individuelles. Ces âmes n'ont jamais vu les « réalités véritables », puisqu'elles n'ont pas été dotées de l'intelligence et qu'elles ne préexistent pas à leur corps. Elles ne peuvent être jugées comme des âmes d'origine divine. L'âme animale n'est pas descendue du ciel sur la terre; elle n'est pas un dieu exilé; elle ne peut « remonter à l'astre qui lui est apparenté »[746]; elle n'appartient pas au ciel, mais à la terre. *La Providence divine ne s'exerce pas directement sur l'animal. La Nature, qui l'a formé, préside à sa naissance en tant qu'individu, et à sa conservation.*

---

[743] Platon, *Timée,* 77 a.
[744] C. C. A. 82, 15—18; C. C. A. M. 161; K. 53, 5—9.
[745] Cf. IIIe partie, p. 167.
[746] C. C. A. M. 162; C. C. A. 83, 3; K. 53, 11. Cf. *Timée,* 42 b.

La Nature relayant la Providence doit engendrer l'Ordre. Il en est bien ainsi dans les fragments du *De Providentia.* « Il y a pour chaque espèce, en vertu de la loi naturelle *(ek physéôs),* un temps déterminé *(aphôrisménon)* jusqu'où sa disposition naturelle peut subsister et au-delà duquel elle ne pourrait plus vivre »[747]. La Nature fixe des bornes à l'intérieur desquelles des éléments se rassemblent pour vivre. Passé ces limites, la corruption détruit ces ensembles.

Il ne faut pas confondre la Nature, force créatrice, avec la nature particulière à tout être. On trouve souvent le terme *physis* employé dans ce dernier sens dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Il désigne alors les propriétés d'un être par rapport à d'autres, propriétés qui conditionnent son mode de vie. Ainsi Hiéroclès, pour définir la nature du corps humain, le compare à l'âme : le corps est l'instrument de l'âme, et l'âme étant immortelle, la nature du corps est sujette à se dissoudre[748]. Si le corps se dissout, c'est parce qu'il est, *par nature,* mortel, divisible, sujet à mille maux[749]. On peut dire aussi que la « nature » du corps est « constamment soumise à la génération et à la corruption, à la réplétion et à l'évacuation qui l'entretiennent et qui le forment »[750]. *Elle est l'ensemble des qualités qui caractérisent un être complexe et changeant.* La nature d'un être, en effet, n'est pas immuable : elle peut subir des modifications. Par exemple, la vertu peut embellir notre nature : la mort librement acceptée pour une juste cause grandit la nature humaine[751]; la lâcheté la diminue. La nature revêt ainsi une valeur morale. La « droite raison » sera la raison « quand elle se détermine conformément à la nature »[752]. De même, tout ce qui va à l'encontre de la nature *(παρὰ φύσιν)* est, pour les mortels, le principe de tous leurs maux[753]. Il faut donc suivre la nature.

3. *La Nature et le Hasard chez les animaux*

La Nature, qu'il s'agisse de la force créatrice ou du principe de développement d'un être, suppose une *taxis.* Hiéroclès y revient à plusieurs reprises dans son *Commentaire :* la Providence, conjointement avec la Nature, s'occupe des animaux, des plantes et des êtres inanimés. Comme partout ailleurs dans le cosmos, l'ordre doit régner parmi eux. C'est à peine si l'Alexandrin laisse échapper dans cette oeuvre que « ce qui concerne les animaux arrive selon la Fortune » *(ὡς ἔτυχε συμβαίνει)*[754], et qu'ils assouvissent nos besoins au

[747] Codex 251, 466 a, 3—12, p. 204—205.
[748] C. C. A. 92, 11—12; K. 60, 21—24.
[749] C. C. A. 94, 13; K. 62, 15—16.
[750] C. C. A. 105, 4—6; C. C. A. M. 201; K. 72, 2—4.
[751] Cf. C. C. A. 95, 6; K. 62, 14.
[752] C. C. A. 100, 16; C. C. A. M. 191; K. 67, 25—26.
[753] Cf. C. C. A. 144, 15; K. 99, 13—14.
[754] C. C. A. 80, 26; C. C. A. M. 158; K. 51, 16—17

hasard des circonstances[755]. Cependant, la place de la *tykhè,* dans le *De Providentia,* est d'une toute autre ampleur.

Nous avons déjà étudié le rôle du Hasard dans les corps simples et la matière[756]. Le Vivant est plus complexe. Dans le *De Providentia,* Hiéroclès part de l'idée d'*axia.* Comme ni les animaux ni les plantes ni les êtres inanimés n'ont une âme immortelle, ils n'ont vécu durant aucune vie antérieure, et aucune rémunération ne leur est due pour une telle existence. Ils n'ont pas non plus de comptes à rendre pour les actes qu'ils accomplissent durant leur vie présente. On sait que le rôle de la Destinée providentielle envers les hommes est de les récompenser ou de les punir selon leurs mérites. Les animaux et les plantes n'ont aucun mérite; la Providence ne s'occupe donc pas d'eux.

La position de Proclos, en revanche, dans son traité sur les *Dix problèmes concernant la Providence,* diffère nettement de celle d'Hiéroclès. Ce traité est probablement une oeuvre de vieillesse du Lycien[757]; Hiéroclès n'a donc pas pu s'en inspirer, de même que rien ne permet d'affirmer avec certitude que Proclos ait lu l'ouvrage de son devancier. Néanmoins, comme Proclos atteste qu'à son époque le problème posé par les animaux privés de raison était un lieu commun[758], on peut raisonnablement supposer que les solutions d'Hiéroclès ne lui étaient pas inconnues.

Proclos affirme d'emblée que la Providence s'étend jusqu'aux brutes[759] et jusqu'aux extrêmes[760]. Il découvre, d'autre part, une certaine similitude entre le sort des hommes et celui des animaux[761]. Pour lui, l'action de la Providence *en tant que telle* s'étend sur tous les êtres sans exception, raisonnables ou non; les animaux ne sont pas séparés des hommes par un abîme comme chez l'auteur du *De Providentia.*

Les animaux se rapprochent d'autant plus des hommes qu'il « existe encore chez eux quelque trace d'une vie automotrice » *(aliquod etiam in hiis vestigium vite autokinetu),* pouvant se séparer du corps[762]. Ceci revient à dire que les animaux possèdent non pas une âme d'essence divine, comme les hommes, mais une âme douée cependant d'un certain libre arbitre[763]. Dès lors, tout s'enchaîne. Si les bêtes brutes possèdent des traces d'une vie automotrice — Proclos se garde bien d'ailleurs de préciser comment cela est possible — « elles peuvent par elles-mêmes agir mieux ou plus mal »[764]. Elles sont donc capables

---

[755] Cf. p. 392.
[756] Cf. p. 377—378.
[757] Proclos, *Dix problèmes concernant la Providence,* éd. D. Isaac, Paris, 1977, *Introduction,* p. 19.
[758] Ibid., VII, 3, p. 104.
[759] Ibid., VII, 43, 5, p. 104.
[760] Ibid., VII, 43, 13—14, p. 104. Il est d'accord en cela avec Plotin, *Enn.,* III, 2, 13, 20.
[761] Ibid., VII, 43, 12, p. 104.
[762] Ibid., VII, 43, 21—22, p. 105.
[763] Ibid., VII, 43, 26—29.
[764] Ibid., VII, 44, 2 et 3.

de mener une vie morale et par suite elles ressortissent à l'*axia* et tombent, par le fait même, sous l'empire de la Providence.

Proclos est ainsi plus proche des chrétiens qu'Hiéroclès. Pour ces derniers, tout a été créé de rien par Dieu, les hommes comme les animaux. Ils ne sont pas gênés par la distinction entre la divinité de l'âme humaine et le caractère mortel de l'âme animale. Hommes raisonnables et êtres privés de raison peuvent dépendre de la Providence, sans que soit violée aucune dignité originelle, puisqu'ils ont tous été tirés du néant.

Quoi qu'il en soit, Proclos prend le contre-pied de l'enseignement d'Hiéroclès, peut-être intentionnellement? Il va jusqu'à assurer que la Providence « s'occupe en détail » *(singula)* de tout ce qui affecte les animaux, « l'ordonnant et le disposant selon la justice *(secundum vindictam)* ... les laissant aussi s'entre-dévorer, comme elle permet chez nous les assauts qui nous jettent les uns contre les autres, selon le même principe de justice » *(secundum eundem dikis terminum)*[765]. Nous sommes loin de la fière parole du *Commentaire sur les Vers d'Or :* « l'animal raisonnable est le seul qui porte en sa nature le sens de la justice »[766]. Or, on ne peut en bonne justice, selon Proclos, qualifier de « déraisonnables » des êtres dont la laideur est utilisée comme « instrument de purgation »[767], et auxquels on reconnaît « la possibilité d'avoir par eux-mêmes, grâce à un fantôme de pouvoir autonome *(propter ydolum autokinisias),* de meilleures ou moins bonnes dispositions. D'une manière générale, ils deviennent, en effet, ou plus injustes ou plus justes ... »[768].

Le comble, c'est que les animaux, grâce à la « similitude de vie qui détermine, chez eux aussi, des situation semblables à celles des humains », ressemblent à ce point aux hommes « que les uns et les autres servent parfois les mêmes démons comme des troupeaux conduits par les mêmes pasteurs »[769]. Proclos ne peut se couvrir ici de l'autorité de Platon : ce dernier, en effet, décrit, dans le *Politique,* le règne de Cronos, durant lequel « les animaux eux-mêmes avaient été répartis, par genres et par troupeaux, sous la houlette de génies divins »[770], mais il prend soin de préciser que cet ancien ordre des choses « n'a aucun rapport avec le cycle actuellement en cours »[771]. Il faut d'ailleurs remarquer que Proclos parle uniquement des animaux et qu'il laisse dans l'obscurité le sort des plantes et des êtres inanimés. D'autre part, tout son raisonnement « se caractérise par une formulation ambiguë et confuse due à ce que sont assez maladroitement associées les communautés de sort dans les espèces animales et la ressemblance de leur destin avec celui des hommes ». Il est vrai aussi

[765] Ibid., VII, 44, 8—15.
[766] C. C. A. 82, 3—4; C. C. A. M. 160; K. 52, 20—21.
[767] Proclos, *Dix problèmes ... ,* VII, 44, 22.
[768] Ibid., VII, 44, 27—29.
[769] Ibid., VII, 41—42.
[770] Platon, *Politique,* 271 d, 6—7; cf. *Lois,* IV, 713 d, 2—3 éd. A. Diès, Paris, 1970.
[771] Platon, *Politique,* 271 d, 2.

que « le problème de l'âme, de la forme de vie et de la responsabilité des animaux est un de ceux auxquels ni Platon ni Plotin n'ont donné de réponse claire »[772]. *C'était donc une question ouverte dans le monde païen à l'époque d'Hiéroclès et de Proclos,* et le caractère tranchant du premier, plus conciliant du second, pouvaient s'y affirmer librement, aux dépens, il est vrai, de la cohérence et de la clarté de la doctrine.

Hiéroclès s'est fermement élevé contre les philosophes qui pensaient comme Proclos : « Il n'est pas juste » a-t-il écrit, « de juger dignes de la même providence des êtres raisonnables et des bêtes ». Viserait-il expressément la thèse soutenue dans les *Dix problèmes concernant la Providence?* On serait tenté de le croire si la chronologie ne s'opposait pas à une telle conjecture. Pour lui, son avis reste formel : chez les *aloga,* seuls les *génè* sont sauvegardés par la Providence, « car il n'y a chez eux que cela d'immortel et qui subsiste toujours inchangé »[773].

Si la génération des corps simples s'opère en circuit fermé, comme le suggère Hiéroclès dans le *De Providentia*[774] d'après Aristote[775], si, par conséquent, « tout élément peut venir de tout élément »[776], chez les êtres vivants au contraire, tout ne saurait naître absolument de tout, « car ce n'est pas par des rencontres fortuites *(ὅπως ἔτυχε)* que naissent les êtres, comme le prétend Empédocle, mais par une certaine raison *(λόγῳ τινί)*[777]. Quelle est la cause de ces êtres? D'après Aristote, « c'est l'essence de chaque être; ce qui est la cause des êtres naturels, c'est leur organisation *(τὸ οὕτως ἔχειν)* et cette nature propre que nous voyons en chacun d'eux. Si tout naissait de tout, chez les vivants, un chien pourrait naître d'un cheval, ou d'un arbre ... » Mais « l'homme engendre l'homme ». Aristote insiste souvent sur ce point.[778]

Alors que, d'après le *De Providentia,* les dieux et chaque âme humaine ont été façonnés, ou créés, par le démiurge, suivant un ordre et une dignité déterminés, les corps matériels *vivants* peuvent naître de tous les autres corps vivants, *selon leur genre (kata génos).* C'est ainsi qu'un chien peut naître de n'importe quels chiens, un cheval de n'importe quels chevaux, au hasard des rencontres.

Aristote, dans sa *Physique*[779], a parlé des différentes espèces de changements, la génération étant d'ailleurs l'un d'eux. Il faut retenir que le changement « n'est pas le remplacement d'un être par un autre; il est transition continue

---

[772] Proclos, *Dix problèmes concernant la providence,* notes complémentaires, p. 147.
[773] Codex 251, 462 b, 35—36, p. 195—196.
[774] Ibid., 462 b, 36—41 à 463 a, 1—3, p. 195—196.
[775] Aristote, *De la génération et de la corruption,* Mugler, Paris, 1966, II, 331 b, 2.
[776] Ibid., 332 a, I.
[777] Cf. J. Brun, *Les Présocratiques,* Paris, 1968, p. 97 et 98.
[778] Par ex. : *Métaph.,* Z 7, 1032 a, 25—28; 1033 b, 32; *Θ,* 8, 1049 b, 25; *Les parties des animaux,* I, 640 a, 25; II, 646 a, 33.
[779] Aristote, *Physique,* 225 a. Cf. *Métaphysique,* Tricot, t. I, Z, 7, 1032 a, 13 ss., p. 378 et 379, et surtout la note de la page 379.

entre deux extrêmes dont l'un est la privation de l'autre. Le changement n'est pas passage de n'importe quoi à n'importe quoi, le cerf ne deviendra jamais cheval, car il n'y a pas de changement d'un genre dans un autre; entre les termes extrêmes du changement, il y a la corrélation d'un genre commun ... Si le changement n'est pas remplacement pur et simple d'une chose par une autre, il est nécessaire que quelque chose demeure comme substrat de ce changement, ce quelque chose est précisément la matière qui subsiste à travers l'information qui la modifie »[780].

Hiéroclès pouvait lire encore chez Aristote que « tous les individus du monde sublunaire naissent et meurent : leur substance même est produite ou détruite; aucun d'eux n'est éternel; l'éternité est le privilège des êtres célestes ... Chaque espèce animale ou végétale est représentée par un nombre plus ou moins grand d'individus, en lesquels se réalise la forme de l'espèce. Chez les plus parfaits, la forme se propage par génération sexuée ... Ainsi l'espèce peut durer tandis que périssent les individus »[781].

Après avoir évoqué la succession des générations qui assure l'éternité des genres, Hiéroclès fait allusion aux causes qui créent tous les êtres privés de raison[782]. Quelles sont ces causes? Aristote cite la cause matérielle, « faculté d'être et de ne pas être »[783]; il blâme les penseurs qui ont négligé « la fin et la forme »[784], parle longuement de la cause « efficiente »[785].

Il réserve cependant une mention spéciale à la cause finale. « Seules, les productions spontanées de la matière brute, s'il y en a, sont dépourvues de toute fin »[786]. La matière désirant la forme[787], « la fin propre d'un être est de réaliser sa forme. D'autre part, toute la nature a pour objet le meilleur *(τὸ εὖ, τὸ βέλτιστον)* et elle le réalise en chaque genre, quand elle n'en est pas empêchée. Aristote en viendra à parler de la nature comme d'une cause intelligente et consciente[788], d'une Providence divine cachée à l'intérieur des choses et les orientant vers le meilleur »[789]. De même, dans le *Commentaire sur les Vers*

---

[780] J. Brun, *Aristote et le Lycée*, Paris, 1961, p. 59. Cf. Aristote, *Physique*, V, 225 a, 12—14 : « Le changement qui va d'un non sujet à un sujet selon la contradiction est la génération ».

[781] A. Rivaud—Varet, *Histoire de la philosophie*, p. 282.

[782] Codex 251, 463 a, 3, p. 196.

[783] *De la génération et de la corruption*, II, 335 a, 32.

[784] Ibid., II, 335 b, 34. Sur la finalité chez les animaux d'après Aristote. Cf. III[e] partie, p. 212.

[785] Aristote, *Physique*, II, 3 a, 15.

[786] A. Rivaud—Varet, op. cit., p. 283.

[787] Aristote, *Physique*, I, 8, 9, 191 b, 31—192 a, 24.

[788] Pour la notion de Nature chez Aristote — et chez Platon — voir J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 304 ss. Cf. aussi l'enseignement de Plotin au sujet de la Nature, tournée à la fois vers la contemplation de Dieu et la réalisation des objets sensibles (*Ennéades*, III, 8, 3).

[789] A. Rivaud—Varet, *Histoire de la Philosophie*, p. 283. Cf. Aristote, *De anima*, A. Jannone et E. Barbotin, Paris, 1966, II, 4, 415 a—b.

d'Or, c'est bien la Nature qui travaille les genres créés par Dieu et élabore les individus à l'intérieur de chaque genre[790].

Si, pour plus de clarté, on rapproche dès à présent les points de vue du *Commentaire* de ceux du *De Providentia* sur les êtres privés de raison, on obtient le résumé suivant :

— Formation directe par Dieu des genres des *aloga* dans le *Commentaire.*
— Intervention de la Nature-Démiurge pour la formation des individus, sous l'influence de Timée de Locres.
  La Nature travaille sur des *génè* déjà existants; elle n'est pas à proprement parler « créatrice » .
– Refus formel, dans le *De Providentia,* d'attribuer au Démiurge la création des *aloga*[791]. Aucune précision ici sur la création des genres ou des individus. La création des seuls *génè* par Dieu paraît probable.
— Cependant, dans ce même traité, participation des *aloga* au divin, la succession des générations assurant, suivant le modèle divin, la perpétuité des genres voulue par la Providence. D'autre part, s'il est bien précisé, dans le *De Providentia,* que la Nature a dû être créée par Dieu,[792] il ne lui est attribué aucune activité démiurgique.

En face de Proclos, qui rapproche les animaux des hommes et les rend artificiellement tributaires de la Providence grâce à un « fantôme » d'automotricité, Hiéroclès paraît faire la part belle à la Nature et au Hasard, deux notions d'apparence contradictoire.

D'après son *Commentaire,* la Nature, principe d'ordre, façonne les individus mortels à partir des genres immortels produits par le Démiurge. La fin des êtres dépourvus de raison est la satisfaction des besoins de l'homme, qui tient pour eux, sur terre, un rôle comparable à celui de la Providence[793]. Cet anthropocentrimes, il est vrai, n'apparaît pas dans les fragments du *De Providentia.* On n'y parle guère non plus de la Nature. Cependant, si le Hasard tient une grande place chez les *aloga,* il ne tient pas toute la place, et un certain ordre règne chez les individus.

De fait, dans les derniers fragments de ce traité, Hiéroclès rappelle que, d'après le *Timée* de Platon, « il y a un temps fixé *par la nature (φύσει τεταγμένον)* pour la maladie, proportionné ... à la constitution des êtres vivants dont la formation, au moment où elle a lieu, inclut le temps attribué à la vie de chaque espèce ». Cela revient à dire que la Nature, ou si l'on préfère, la Providence, délimite la vie des espèces animales et végétales, et par là-même, au moins en théorie, celle des individus. En effet, poursuit Hiéroclès, « un cheval vit un certain nombre d'années, au maximum, un boeuf autant, et ainsi pour chaque

[790] C. C. A. 82, 10 et 11; K. 52, 28 à 53, 1.
[791] Codex 251, 462 a, 25—26, p. 194.
[792] Ibid., 460 b, 27—28, p. 190.
[793] Cf. p. 391.

espèce... si une bête sauvage ou une autre cause extérieure ne survient pas et ne le tue avant terme. Il y a pour chaque espèce, ... en vertu de la loi naturelle, un temps bien délimité *(ἐκ φύσεως ἀφωρισμένον χρόνον τινά)* jusqu'où son organisme peut subsister et au-delà duquel il ne pourrait plus vivre »[794].

Ainsi, les animaux et les plantes, tout comme les hommes, se voient imposer, dès leur naissance, un cadre de vie, *mais ce cadre est le même pour tous les individus de l'espèce,* puisque les *aloga* ne sauraient se différencier par leur valeur morale. Les hommes, en revanche, qui jouissent d'une dignité individuelle, et dont les âmes ont été créées séparément par Dieu, jouissent d'un cadre de vie individuel[795]. Quelques animaux, mais ils sont rares — la plupart d'entre eux n'arrivent pas à prolonger leur existence jusqu'au terme fixé par la Nature — parviennent à remplir le cadre de vie de l'espèce. Quelques chiens, par exemple, vivent une quinzaine d'années et meurent, comme on dit, de vieillesse. Pour eux, tout s'est passé *κατά φύσιν* et *κατὰ τάξιν*.

Chaque homme, en revanche, accomplit exactement son séjour sur la terre parce qu'il est délimité par un décret spécial de la Destinée providentielle, compte tenu des mérites de son âme. A l'intérieur de ce cadre de vie, il agit selon son libre arbitre et les impulsions de la Providence. La durée du corps humain ne peut dépasser celle fixée pour l'espèce, mais la qualité de la vie de l'âme influe sur celle du corps. On a déjà remarqué combien les effets du libre arbitre, chez l'homme, peuvent parfois ressembler, pour un observateur superficiel, à des actes imprévus dus au Hasard[796]. Il n'en est rien cependant : grâce à son libre arbitre, l'âme humaine accomplit des actes volontaires. Elle agit, alors que les animaux et les plantes « sont agis ».

D'après le *Commentaire sur les Vers d'Or,* l'homme utilise, le plus souvent, les êtres privés de raison à sa guise. Ses besoins, ses appétits ou ses caprices, leur tiennent lieu de Providence. Plus exactement, les besoins du corps humain conditionnent leur destinée. Entre les deux partis existent des rapports utilitaires[797], certains animaux pouvant eux aussi dévorer les hommes. Bref, c'est l'*allèlophagia* qui régit leurs rapports.

Le *De Providentia* est plus explicite : « Pour les autres êtres vivants et pour les plantes, nos décisions à nous *(προαιρέσες ἡμέτεραι)*, la nécessité où ils sont de s'entredévorer *(ἀλληλοφαγίαι ἀναγκαιαι χρεῖαι)*, des accidents divers et fortuits enfin *(παντοῖαι καὶ τυχηραὶ περιπτῖώσεις)* les acculent tous à une destruction désordonnée et indéterminée (*ἀτάκτως καὶ ἀορίστως φθείρεσθαι)* antérieure à toute dissolution naturelle » *(πρὸ τῆς κατὰ φύσιν διαλύσεως)*[798]. *Ainsi, à l'intérieur des bornes de la Nature se manifeste la Fortune.* Son champ

[794] Codex 251, 466 a, 10—12, p. 205.
[795] Cf. p. 313—316.
[796] Cf. p. ex. p. 367.
[797] Cf. p. 391.
[798] Codex 251, 466 b, 7—13, p. 206.

d'action est limité, ce qui exclut que n'importe quoi se passe n'importe où à n'importe quel moment. D'autre part, un certain nombre d'actes subis par les animaux ont une fin apparente, bien qu'ils ne les commettent pas librement : ils leur sont imposés dans l'intérêt de l'homme. Si pour eux ces actes demeurent incompréhensibles, pour nous, du moins, ils ont un sens. D'autre part, lorsqu'un animal en dévore un autre pour satisfaire sa faim, qu'il obéisse ou non à un semblant de libre arbitre ou plutôt à son instinct, ce qu'Hiéroclès appelle *ἀναγκαῖαι χρεῖαι*, son acte a un sens, sinon pour la victime, du moins pour le sacrificateur! La toute puissance de la Fortune paraît déjà battue en brèche!

Nos libres décisions, la nécessité aveugle qui pousse les animaux à s'entre-dévorer, tout cela, s'ils pouvaient penser, pourrait bien apparaître comme le fait du Hasard, pour les êtres privés de raison. Mais du point de vue du Créateur, ou plus simplement de l'homme, les *aloga* ne tendent-ils pas, sans le savoir, vers un double but : *le service de l'homme et l'immuabilité de l'espèce?* Ne sont-ils pas alors semblables aux âmes humaines dont certaines actions paraissent relever du Hasard, dans l'ignorance où sont ces âmes des desseins cachés de Dieu? Il apparaît ainsi que pour l'animal, ou pour la plante, si par prodige ils prenaient conscience d'eux-mêmes, tout semblerait arriver au hasard, puisque, étant privés de raison, ils ne peuvent établir un lien logique entre les choses. L'homme, en revanche, peut clairement percevoir l'action que la Nature, et indirectement aussi la Providence, exerce sur eux. Dès lors, on ne peut pas dire que les *aloga* soient entièrement livrés au Hasard. Ici, la construction systématique d'Hiéroclès, la distinction trop tranchée entre les êtres raisonnables et ceux qui ne le sont pas, se voit prise en défaut.

Les décisions des hommes à l'égard des animaux et des plantes, la nécessité de l'*allèlophagia* présentent donc un sens pour les êtres supérieurs. Quant aux « accidents divers et fortuits » qui s'abattent sur les créatures inférieures, Hiéroclès n'en précise pas la nature. De même, le *Commentaire* affirme que tout arrive au hasard *(ὡς ἔτυχε)* pour les animaux[799]. Ils agissent, rappelons-le, par instinct. Leur activité est spontanée, non perfectible; ils ne prennent pas, à proprement parler, de décisions; leurs réactions sont héréditaires, communes à chaque espèce, dont elles tendent à perpétuer la survie.

Ainsi, depuis qu'elles existent, les araignées tendent des toiles qui atteignent toujours le même degré de perfection, en vue de se nourrir et de perpétuer leur *génos*. Cette activité instinctive peut être contrecarrée par des accidents *voulus* par l'homme, par l'agression d'autres animaux, qui agissent eux aussi pour sauvegarder leur race. Le monde des êtres privés de raison est le théâtre d'événements non prémédités de la part des individus, mais *voulus* par la Nature pour le bien des espèces. *Ce n'est pas tant le comportement extérieur des animaux qui les sépare des hommes que leur manque de conscience.* Ils ne réfléchissent

---

[799] C. C. A. 80, 26; K. 51, 16—17.

pas, ils n'accomplissent aucun retour sur eux-mêmes. D'autres réfléchissent pour eux, et l'homme, d'une part, et d'autre part la Nature, cette forme de Providence les conduisent vers le but qu'ils ne peuvent discerner.

Le système d'Hiéroclès peut, en définitive, sembler cohérent. Dieu crée la Nature et agit sur elle. La Nature façonne les *génè* des *aloga* et, à l'intérieur de ces genres, les individus sont mus par le Hasard, sans jamais dépasser les limites de vie fixées par la Nature. Si la Nature, qui engendre l'ordre, n'exerce pas son influence ordonnatrice sur chaque membre des *génè,* c'est parce qu'ils n'ont aucune valeur morale personnelle, et qu'ils ne peuvent être jugés par la divinité. Dépourvus de toute *axia,* ils n'ont pas non plus de *taxis* et, par conséquent, vivent d'une façon désordonnée et indéterminée. Pourvu qu'ils ne transgressent pas les bornes quasi-divines assignées à l'espèce, tout est bien, et le Hasard leur suffit.

C'est là qu'apparaît le point faible de ce système. A-t-on le droit de dissocier ainsi les genres des individus qui le composent? Est-il possible que l'Espèce, ou la Forme des chiens ou des chevaux possède une certaine dignité parce qu'elle imite les dieux par son immortalité, et que tel chien ou tel cheval ne participe pas à cette dignité affaiblie mais réelle? Les innombrables couples de chiens et de chevaux ne maintiennent-ils pas la survie de leurs espèces? Hiéroclès enseigne que « le démiurge n'a pas façonné une âme unique dont il détache chacun de nous au petit bonheur pour nous y mêler à nouveau », mais qu' « il a fait chaque âme humaine en la circonscrivant dans les limites qui lui sont propres »[800], tandis que la Nature taillerait au hasard, dans les genres des *aloga,* des individus abandonnés à ce même Hasard. *Mais comment la Nature, puissance d'ordre, peut-elle créer, au hasard, du désordonné?* Comment pourra-t-elle maintenir ainsi la pérennité des espèces? A la limite, tous les individus d'une même espèce peuvent périr, ou ne jamais naître, sous l'effet d'actions conjuguées du Hasard; et des espèces, théoriquement immortelles, peuvent ainsi disparaître. De toute façon, en face du nombre bien déterminé *(ἀριθμὸν ὡρισμένον)*[801] des âmes humaines, les plantes et les animaux, à force de désordre et d'indétermination, pourraient devenir pléthoriques ou clairsemés, faute d'être contrôlés par la Nature. Les *génè* ne joueraient plus leur rôle régulateur. Etant immortels, ils sont produits par la Nature. Comment ce qui met en ordre pourrait-il façonner et contenir du désordre?

On comprend alors la position de Proclos, qui a préféré aligner le sort des êtres privés de raison sur celui des âmes humaines. Il n'existe pas chez lui de fossé infranchissable entre les *aloga* et les êtres raisonnables. « Il n'y a jamais discontinuité de l'action providentielle », écrit D. Isaac à propos du Lycien, « mais seulement diminution, parfois, de la participation assumée.

---

[800] Codex 251, 466 a, 40—41 à 466 b, 1 et 2.
[801] Codex 251, 466 a, 37, p. 206.

L'intensité de cette participation est variable; elle est fonction du rang assigné au participant, de la nature de celui-ci et de la distance qui le sépare du principe premier. *L'action divine ne faiblit jamais, mais la réceptivité du sujet va en s'amenuisant au fur et à mesure qu'on descend dans l'échelle des êtres; cette diminution correspond à une diminution de la conscience du sujet, allant dans certains cas, jusqu'à une perte provisoire de conscience* qui ne laisse jamais s'éteindre la flamme de l'influence divine »[802].

Si, d'après les *Decem dubitationes,* les bêtes possèdent « quelque trace de vie automotrice », si elles ont ainsi un semblant de dignité, elles tombent sous les lois de la Providence, qui ordonne et dispose tout ce qui les affecte selon la justice. « Leur châtiment mutuel aboutit à ce qu'elles se repaissent les unes des autres puisqu'il n'y a pour elles ni argent ni biens qui leur permettent de s'assurer la suprématie; pour les corps, en effet, il ne reste pour purifier le mal par lui-même, que le seul moyen de l'attaque contre des corps »[803].

Mais Proclos ne se contente pas de proposer cette première hypothèse. Si les animaux ne possèdent aucune autonomie de mouvement, « il est absolument certain que la raison de la Providence sera, chez eux, une raison semblable et commune, analogue à celle des plantes qui n'ont en elles qu'une nature sans représentations et ne possèdent rien qui ne fasse corps avec leur racine ». Proclos admet donc que les animaux puissent jouir d'une certaine autonomie, comme nous l'avons déjà vu, mais il refuse cette possibilité aux plantes qui ont une âme absolument végétative. Si les animaux ne sont que des machines, « le monde entier doit ressentir en toutes ses parties deux influences ..., celles de la Providence et de la Fatalité »[804]. Les êtres premiers dépendent exclusivement de la Providence, les intermédiaires, de la Providence et de la Fatalité. Quant aux derniers habitants de la terre, « c'est presque exclusivement selon la Fatalité *(secundum fatum fere ... solum)* qu'ils vivent en tant qu'ils sont façonnés par elle et entièrement gouvernés par elle en la totalité de leur être»[805].

Proclos a donc remplacé ici la Nature ou la Fortune d'Hiéroclès par le Destin qui, dans le *De Providentia,* rétribue les actions humaines. Comme dans l'hypothèse précédente, il accorde une certaine valeur morale à toutes les créatures vivantes. « Leur bon comportement » *(le bene esse),* dit-il, est tributaire, de la fatalité, « lui qui est, en vérité, la dernière trace de l'influence providentielle sur eux »[806]. Il précise que « le mérite *(dignitas),* chez eux, se détermine en fonction du principe « tel a été fait un être, telle doit être sa vie » ... », mais que dans le cas des êtres qui ont l'autonomie de leurs mouvements,

---

[802] Proclus, *Dix problèmes concernant la providence,* éd. D. Isaac, t. I, 1977, *Notice,* p. 46—47.
[803] Ibid., VII, 44, passim.
[804] Ibid., VII, 45, 17—19.
[805] Ibid., VII, 47, 3—4, p. 110.
[806] Ibid., VII, 47, 12—14.

« cette qualité est leur oeuvre, tandis que, dans le cas contraire, elle est le fait des autres »[807]. En bref, ceux qui sont doués de l'automotricité sont responsables de leur rang, et non les autres, qui doivent simplement se maintenir à celui qui leur a été donné.

Ainsi, même Proclos, le dernier grand maître de l'hellénisme, n'apporte pas une réponse nette au problème posé par les êtres dépourvus de raison. Il distingue le cas des animaux et celui des plantes et des objets inanimés. Au sujet des animaux, il hésite entre deux solutions : ou bien ils possèdent un simulacre de libre arbitre : ils sont alors traités comme les hommes et dépendent de la Providence; ou bien ils ne jouissent d'aucune autonomie et ils dépendent du destin *(fatum)*. Ils ne sont pas, dans ce dernier cas, sans une ombre de « mérite », s'ils se maintiennent au rang où la Providence les a placés. Quant aux plantes, elles n'ont qu'une nature sans représentation » *(sine fantasia sola natura)*. Aucune mention n'est faite des objets inanimés.

Proclos a donc mis en relief le rôle universel de la Providence en tant que telle; elle s'étend effectivement jusqu'aux extrêmes; le Destin n'est pas autre chose que l'action de la Providence parmi les êtres privés de raison. La différence est grande avec Hiéroclès qui réserve l'*heimarménè* au gouvernement de l'âme humaine. Il n'y a pas solution de continuité d'après Proclos, entre les êtres intelligents et ceux qui n'ont pas la raison. Faute d'être simple, un tel système a le mérite d'être cohérent.

N'y a-t-il pas, au contraire, au moins en apparence, contradiction entre le rôle de la Nature et celui du Hasard dans le *De Providentia* d'Hiéroclès? Dans ce traité, la Nature intervient moins souvent que dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*. Elle demeure cependant la gardienne des espèces des êtres privés de raison. L'Alexandrin rappelle que, d'après Platon, « la composition de l'être vivant comporte, pour chaque espèce, certains délais de vie définis. Chaque vivant reçoit du Destin, en venant au monde, une certaine durée d'existence, les accidents dus à la Nécessité mis à part »[808]. Ce texte illustre la remarque déjà mentionnée d'A. J. Festugière : que d'après Platon, « l'*εἱμαρμένη* équivaut plutôt ... à l'aveugle *ἀνάγκη* qui, dans le *Timée*, contrecarre l'action du noûs dans la genèse de l'univers. C'est une loi de relâchement, non de gouvernement »[809].

Aussi bien, Hiéroclès s'inspire une fois de plus de Platon tout en le modifiant. « La composition de ces êtres vivants s'effectue, comme dit ⟨Platon⟩, avec des délais de vie définis, et ceci par espèce »[810]. L'Alexandrin ne parle pas de l'*heimarménè*, qui équivaut chez lui à la Providence réservée aux hom-

[807] Ibid., VII, 47, 26—30.
[808] Cf. codex 251, 466 a, 2—5, p. 204; voir Platon, *Timée*, A. Rivaud, 89 b.
[809] A. J. Festugière, *Les « Mémoires Pythagoriques » par Alexandre Polyhistor*, in *Études de Philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 411. Cf. p. 323.
[810] Codex 251, 466 a, 4—7, p. 204.

mes; il la remplace par la *physis*. Il ajoute à son modèle des exemples concrets : un cheval, un boeuf, doivent vivre, au plus, tant d'années « si quelque bête féroce, ou quelque autre circonstance extérieure fortuite ne le tue pas prématurément »[811]. Ce ne sont pas, chez Hiéroclès, des accidents dus à la Nécessité platonicienne, mais des circonstances extérieures fortuites qui causent les morts prématurées des êtres privés de raison. La notion de Hasard entre en jeu ici. Nous savons par ailleurs que, chez Platon, la Nécessité « est ce dont la raison est absente »[812] et qu'à la limite, la Nécessité et le Hasard se rejoignent[813]. Les positions des deux philosophes ne sont donc pas éloignées l'une de l'autre.

Même dans un passage aussi étroitement inspiré de Platon, on saisit comment Hiéroclès a tiré à lui et remanié à son profit la pensée du maître. Platon se contentait de dire que « la composition des maladies ressemble, en un certain sens, à la nature du vivant » *(τῇ τῶν ζῴων φύσει προσέοικεν)*[814], donnant à *physis* un sens proche de celui de *systasis* c'est-à-dire de « manière d'être » ou de « disposition naturelle ». Hiéroclès, au contraire, d'après Photios, interprète ainsi Platon : *« ἑκαστῇ νόσῳ χρόνον τινὰ φύσει τεταγμένον ἀποφαίνεται »*[815]. En d'autres termes, la nature ne désigne plus pour lui la manière d'être des vivants; elle devient, chez Hiéroclès un être *actif*.

Ainsi, le rôle important que l'Alexandrin réserve à la Nature est préparé dès la paraphrase du texte de Platon. « En effet », ajoute-t-il dans le commentaire qui lui est propre, et comme si son interprétation de la Nature dérivait directement de celle de Platon, « il y a pour chaque espèce ... en vertu de la loi naturelle, un temps jusqu'où son organisme peut subsister et au-delà duquel il ne pourrait plus vivre »[816]. En tant qu'âme, l'homme dépend étroitement de la providence, mais en tant que corps, il est soumis à la loi naturelle des espèces animales, et son potentiel de vie terrestre est limité. Dieu s'occupe donc de toutes les âmes humaines parce qu'il les a directement créées, mais c'est la Nature qui, d'après le *Commentaire,* façonne les corps de chaque vivant et, par conséquent, attribue à tous les membres de chaque espèce le même potentiel de vie. Les genres des êtres vivants, créés par Dieu, pénètrent dans le temps grâce à la Nature, et les vivants, par la succession des générations, tâchent d'imiter l'éternité divine, selon le *De Providentia.* Ils sont poussés par la Nature qui, d'après Aristote, « tend toujours vers le meilleur, et il est meilleur d'être que de n'être pas »[817].

Une fois de plus, Hiéroclès paraît s'en tenir au schéma suivant : La Providence prend soin de tous les êtres sans exception; cependant, la Providence

[811] Codex 251, 466 a, 8—10, p. 205.
[812] Cf. p. 377.
[813] Cf. p. 378.
[814] Platon, *Timée,* 89 b.
[815] Cf. *Lexique de Platon,* Des Places, s.v.
[816] Codex 251, 466 a, 10—12, p. 205.
[817] Aristote, *De la génération et de la corruption,* II; 10, 336 b, 28.

pure est réservée aux dieux, le Destin aux hommes, la Nature aux êtres privés de raison, Destin et Nature étant les formes prises par la Providence universelle chez les êtres mortels et soumis au changement. Comment expliquer alors le rôle éminent attribué par le *De Providentia* au Hasard? Il serait trop facile de prétendre que Photios a peut-être mal interprété la pensée d'Hiéroclès ou de se borner à constater que l'intervention du Hasard dans le cosmos est peu conciliable avec l'esprit de son enseignement épris d'ordre et de stabilité.

Rappelons que dans le même traité, les *aloga* jouissent d'une Providence *suffisante,* puisque leurs espèces immortelles sont sauvegardées. La Providence est substituée à la Nature du *Commentaire.* Du Tout formé par chaque espèce est détaché chaque individu, au hasard, et il s'y retrouve mêlé à nouveau. C'est du moins ce qu'on peut déduire du passage dans lequel Hiéroclès démontre que chaque âme humaine est circonscrite par le démiurge[818]. Les êtres privés de raison sont tous détruits d'une manière désordonnée et indéterminée, antérieurement à la date limite de leur dissolution. Ils parviennent rarement à remplir le cadre de l'ordre providentiel. Ainsi, pour le *De Providentia,* la Providence pure est réservée aux dieux, le Destin aux Hommes, la Providence ou la Nature aux genres des êtres dépourvus de raison, le Hasard aux individus qui composent ces genres.

En effet, après avoir affirmé que le libre choix, et ce qui dépend de nous, constituent l'activité des âmes humaines, Hiéroclès précise, par opposition, que la Fortune tout entière *(τὸ τυχαῖον ὅλον)* est réservée aux genres mortels et dépourvus de raison[819]. Il semble entendre par là qu'on ne rencontre le Hasard que chez les dernier des êtres, bien qu'une certaine forme de Hasard se rencontre aussi chez l'homme[820]. Un peu plus loin, il conclut de son étude des *aloga* que chez eux « le Hasard et ce qui échappe au jugement divin occupent une grande place » *(πολὺ τὸ ὡς ἔτυχεν...καὶ τὸ θείας κρίσεως ἄμοιρον)*[821]. On note ici que le Hasard tient *une large place* chez les êtres sans raison, sinon toute la place, restriction qui ménage apparemment l'intervention de la Providence, si minime soit-elle.

En fait, il apparaît que la conception des êtres mortels n'est pas identique dans le *De Providentia* et dans le *Commentaire sur les Vers d'Or.* Dans le *Commentaire,* comme c'est aussi le cas le plus courant chez les néo-platoniciens, le monde est décrit, si l'on peut dire, de haut en bas, depuis l'Être suprême qui produit et gouverne toutes choses, jusqu'aux plus humbles créatures, et à la matière amorphe, dernière manifestation de la puissance de Dieu. L'univers est certes différent selon qu'il est vu des cimes divines, harmonieux et uni, ou du

---

818 Codex 251, 466 a, 41—42 à 466 b, 1 et 2, p. 206.
819 Ibid., 462 b, 35—36, p. 195—196.
820 Cf. p. 363 ss.
821 Codex 251, 463 a, 17—18, p. 196.

domaine de la matière, divisé à l'extrême mais tendu cependant vers une indiscernable unité.

C'est bien de la matière que parle d'abord Hiéroclès quand il évoque dans le *De Providentia,* le domaine de l'irrationnel, son caractère commun *(koinon)* à toutes choses, son aptitude à s'adapter à toutes les formes *(euagôgon).* A ce stade, la Nécessité et le Hasard régissent la matière[822]. Il n'est pas besoin chaque fois d'un décret de la Providence pour qu'un élément se transforme en un autre élément, le feu en air, l'air en eau ... Cette mutation s'effectue spontanément, « automatiquement », une fois le cycle lancé. Hiéroclès est ici sensible au foisonnement des formes que peut revêtir la matière, à l'inconsciente activité qui l'agite, activité voulue cependant par le créateur qui a donné le branle initial. Dans ce monde de non-valeurs, rien n'est en ordre.

Ce n'est pas à vrai dire un monde désordonné, mais « inordonné ». Tous ceux qui l'habitent sont inconscients d'eux-mêmes, êtres vivants comme objets inanimés. Tous apparaissent donc égaux aux yeux des êtres supérieurs. Il conviendrait de bien comprendre l'adverbe *ataktôs,* à la fin des extraits du *De Providentia,* et de parler, au lieu de « la destruction désordonnée des êtres vivants privés de raison »[823], de leur mort « inordonnée ». Le Hasard, à ce niveau, est, rappelons-le, absence d'ordre, et non pas désordre; il ne détruit pas un ordre précédemment existant. Pour Hiéroclès, il est, vu d'en bas, *à l'origine de l'ordre.* Le désordre n'existe pas dans le cosmos. Même quand le Hasard arrive « par accident » dans un tout ordonné, il n'est qu'une déviation fortuite d'un élément de ce tout et prouve que le reste de l'ensemble suit un sens déterminé. Ainsi, suivant le *De Providentia,* la *Tykhè* réduite à l'impuissance est absorbée dans ce système cosmique. Au sommet de la création, siège *Dieu,* dont la Providence embrasse l'ensemble de l'Univers, et pénètre toutes choses, même les individus les plus humbles. La *pure Providence* agit directement sur les dieux. Sous l'aspect du *Destin,* elle surveille l'homme, seule créature à posséder le libre arbitre, à pouvoir choisir entre le bien et le mal et à subir un jugement de valeur. Sous le nom de *Nature,* elle régit le monde physique et inconscient en produisant les genres immortels des *aloga.* Elle est présente enfin en chaque être privé de raison et au sein de la matière, par la *Fortune,* ultime manifestation de sa puissance aux effets indécis, en plein coeur de l'inordonné, d'où pourraient sortir tous les possibles, du Néant à d'autres Univers, si la lointaine attraction de l'astre divin n'imposait, insensiblement, une impulsion aux multiples contingences et n'entraînait, en une prodigieuse *épistrophè,* les forces latentes de l'Inorganisé vers les genres immortels de la Nature qui leur donnent leur véritable sens et les conduisent, par l'homme, vers Dieu.

---

[822] Cf. p. 378.
[823] Codex 251, 466 b, 11, p. 206.

Il ne convient donc pas de s'arrêter à l'allure trop catégorique de certaines affirmations du *De Providentia.* Quand Hiéroclès affirme que les êtres privés de raison ne peuvent être l'oeuvre du Dieu intelligible, ni être son image[824], il veut dire que ce n'est pas le Dieu suprême, en tant que tel, qui a directement créé chaque *alogon,* mais la Nature et le Hasard qui sont ses dernières émanations dans la partie de l'univers la plus éloignée du monde des intelligibles. De même, ni les choses inanimées, ni les plantes ni les animaux, tous inconscients et dépourvus de valeur morale, ne peuvent être des images de Dieu, mais seulement des reflets des êtres qui leur sont immédiatement supérieurs, c'est-à-dire des corps des hommes, lesquels sont en contact avec des âmes divines et relient ainsi la terre aux êtres intermédiaires, aux dieux et à Dieu. Il est bien vrai que seuls, comme le soutient Hiéroclès, les êtres conscients et intelligents peuvent refléter le Dieu intelligible. Les êtres inconcients, grâce à leurs genres immortels, ne peuvent qu'imiter son éternité et tendre vers le microcosme humain, image de l'univers divin.

---

[824] Ibid., 462 a, 25—26, p. 194.

CONCLUSION

Ainsi Hiéroclès, malgré l'influence du christianisme, reste essentiellement un païen. Son dieu suprême est un *noûs* démiurgique. L'Un plotinien est absent de son oeuvre, comme il l'était des ouvrages d'Origène le païen et de ses imitateurs, selon Proclos[1]. Ce démiurge crée-t-il le monde *ex nihilo,* volontairement, à la manière du Dieu des chrétiens, ou l'engendre-t-il de sa propre substance, involontairement, comme le dieu des néo-platoniciens? On ne peut se prononcer avec certitude. Il paraît cependant plus probable que le dieu d'Hiéroclès, comme celui des païens, engendre le monde de sa propre substance.

Quoi qu'il en soit, la conception du monde de l'Alexandrin est nettement néo-platonicienne : sa vision du cosmos des êtres intelligents est tripartite, et il sépare le matériel du spirituel par une barrière infranchissable. Ainsi, malgré son admiration pour Pythagore, il ne témoigne que du mépris pour les êtres dépourvus de raison. La Providence ne saurait s'exercer directement sur eux. Ils sont donc livrés au Hasard. Hiéroclès est plus intransigeant que Proclos, qui reconnaît un certain libre arbitre et une certaine dignité aux animaux. D'après l'Alexandrin, ces derniers ne servent qu'à entretenir l'homme, qui les utilise au mieux des ses intérêts. Il considère l'animalité comme le point le plus bas de l'avilissement humain. Sa foi dans le caractère inviolable de la *taxis* prévaut sur la dogmatique pythagoricienne.

Quant à la matière, elle est mauvaise, au jugement d'Hiéroclès. Elle équivaut à la non-vie, au désordre. Elle parvient même à « tuer » l'âme. Tous les néo-platoniciens n'ont pas été aussi sévères envers elle. Si pour Plotin elle est mal et non-être[2], pour Proclos, en revanche, elle est un produit de Dieu, le plus éloigné du Bien. Elle ne saurait donc être le Mal, ni le Bien, mais quelque chose de nécessaire[3].

On discerne ainsi une certaine dureté doctrinale chez Hiéroclès, un goût pour les positions tranchées et une certaine absence d'affectivité, dissimulée sous l'aménité du discours et le ton édifiant des considérations morales. Le Démiurge du *Commentaire* et du *De Providentia* est bon; sa bonté se confond avec l'amour de l'ordre, car « l'ordre vaux mieux que le désordre »[4]. Ce Démiurge est Loi, il est Serment; c'est un Dieu juriste, qui distribue froidement à chacun les biens ou les maux qui lui sont dus. Il est guidé par la loi des compensations. Ce dieu est nombre : c'est la tétractys pythagoricienne qui le symbolise le mieux. Il contient en lui le cosmos réduit à un ensemble de nombres

---

[1] Proclus, *Théologie platonicienne,* éd. Saffrey et Westerink, Paris, 1974, II, 4.

[2] Plotin, *Ennéades,* éd. Brehier, II; IV, 16.

[3] Cf. P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque,* Paris, 1969, p. 410.

[4] Cf. Platon, *Timée,* 30 a.

et de proportions mathématiques. On est loin du Dieu créateur de la *Bible* semant volontairement la vie foisonnante autour de lui, et la déposant aux pieds de l'homme raisonnable, son image, roi de la création; du Dieu jaloux toujours prêt à punir, du Dieu de l'Evangile enfin, mourant sur la croix pour sauver ses créatures! Quelle violation de l'ordre du monde!

Bien entendu, le cosmos créé par le Démiurge d'Hiéroclès est immuable et éternel; son ordonnance ne doit pas être rompue. D'après les chrétiens, en revanche, le monde doit disparaître au dernier jour pour être régénéré en Dieu.

Quant à l'âme, d'après Platon, elle est l'homme même. Selon Hiéroclès, et la plupart des néo-platoniciens, l'âme et le corps lumineux sont liés pour constituer l'homme. Le corps est chose vile et périssable. Les chrétiens affirment, en revanche, que l'homme est une âme et un corps de chair. Pour eux, la chair, oeuvre de Dieu, est bonne. Le corps sera transfiguré au dernier jour. Chrétiens et païens défendent cependant « l'union sans confusion » de deux substances aussi hétérogènes que l'âme et le corps.

Comme les platoniciens et les néo-platoniciens, Hiéroclès enseigne que l'âme humaine est une parcelle de la divinité. Elle est donc immortelle et préexiste au corps dans lequel elle s'incarne à la naissance, d'où la possibilité de la transmigration de l'âme dans plusieurs corps. Cette transmigration, selon le *De Providentia,* ne peut s'accomplir que dans des corps d'hommes, à l'exclusion des corps d'animaux, comme l'admettaient Platon et certains néo-platoniciens. Voilà un autre exemple de la rigoureuse séparation des genres chez Hiéroclès et du triomphe de la *taxis*. D'après les chrétiens, au contraire, l'âme est créée au moment de la conception du corps. Elle n'habite qu'un seul corps.

Ni pour les païens, ni pour les chrétiens, Dieu n'est responsable du mal commis par les âmes humaines, ou de celui qui les accable, mais d'après les païens, dont Hiéroclès, les âmes doivent se purifier à travers plusieurs existences, tandis que pour les chrétiens, le sort de l'homme se joue en une seule existence; il est irréversible. Tous ces traits sont spécifiquement platoniciens ou néo-platoniciens, et I. Hadot a raison d'affirmer — mis à part le problème de l'Un, et peut-être celui de la création *ex nihilo* — que rien ne permet de distinguer la doctrine d'Hiéroclès concernant la matière, les âmes et le corps lumineux, du néo-platonisme ambiant. Hiéroclès se place ainsi naturellement entre Jamblique d'une part, Syrianos et Proclos d'autre part[5].

On peut lire, dans le *De Providentia,* que le véritable philosophe, c'est-à-dire le vrai néo-platonicien, est celui qui cherche à concilier les enseignements de Platon et d'Aristote[6]. Alexandrie, à l'époque d'Hiéroclès, était surtout

---

[5] Cf. I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius,* Paris, 1978, p. 115.

[6] Cf. *De Providentia,* codex 251, 461 a, l. 14 ss., p. 191; cf. codex 214, 171 b, l. 33 ss., p. 125.

célèbre par ses mathématiciens, ses astronomes, ses médecins et ses philosophes. On y étudiait Aristote avec prédilection et c'est dans cette ville que le jeune Proclos viendra étudier les méthodes et la philosophie aristotéliciennes auprès d'Olympiodoros l'ancien. Il est donc naturel qu'Hiéroclès, qui a probablement entendu Hypatie et qui vivait à la même époque qu'un sectateur d'Aristote comme Olympiodoros, ait été influencé par le Stagirite, influence qui n'a guère été commentée par la critique jusqu'à présent.

Si Hiéroclès s'est rangé à l'opinion d'Origène le païen au sujet de l'Un et du Démiurge, il a suivi une doctrine « toute remplie des innovations péripatéticiennes », d'après Proclos[7], car le dieu d'Origène serait « l'équivalent du premier moteur aristotélicien »[8]. Cependant, le Démiurge d'Hiéroclès et le premier moteur d'Aristote n'ont guère de points communs car, pour Aristote, le monde est éternel, et le premier moteur n'est pas *poiètès :* il ne crée pas au sens chrétien; il n'engendre pas au sens néo-platonicien; mais ce dieu transcendant « meut comme idéal d'un mouvement qui tend moins à aller vers lui (puisqu'il est inaccessible) qu'à l'imiter par les moyens dont on dispose »[9].

D'autre part, si l'Alexandrin a prôné la création *κατὰ βούλεσιν*, il s'est séparé d'Aristote pour qui elle serait une preuve de l'irrésolution divine. Lorsqu'Hiéroclès affirme, en revanche, que l'essence du Démiurge, la Bonté, est identique à sa mise en acte, autrement dit à la Providence, il est près d'Aristote pour qui l'*ousia* par excellence et l'*énergeia* sont équivalentes. Comme le Stagirite, l'Alexandrin élève la Nature à la dignité de principe créateur et ordonnateur du monde sensible. On sait que, pour Aristote, la Nature finit par devenir une Cause intelligente et consciente, entraînant toutes choses vers leur fin la meilleure[10]. Elle devient ainsi un véritable relais de la Providence, comme par exemple chez Alexandre d'Aphrodise[11], qui avait cependant le tort, d'après Hiéroclès, de la confondre pratiquement avec l'*heimarménè*[12]. Toutefois, pour Aristote, la matière est bonne[13], alors que pour Hiéroclès elle est mauvaise.

C'est dans la doctrine du corps lumineux qu'apparaît le mieux, dans le *Commentaire,* la synthèse des enseignements platonicien, aristotélicien et stoïcien. Aristote a fourni l'importante théorie du *pneuma* qu'Hiéroclès a eu bien du mal à concilier avec celle de l'*okhèma.*

Comme on le voit, l'apport du Stagirite n'est pas négligeable, même dans

---

[7] Proclus, *Théologie platonicienne,* II, 4.

[8] Ibid., p. XVIII.

[9] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, 1962, p. 387.

[10] Cf. A. Rivaud—Varet, *Histoire de la philosophie,* p. 283.

[11] Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote,* Liège-Paris, 1942, Appendice II : *La théorie alexandriste de la Providence,* p. 195—202.

[12] Photios, codex 214, 172 b, 10—12, p. 127. Cf. aussi Alexandre d'Aphrodise, *De Fato ad imperatores,* version de Guillaume de Moerbeke, édition critique ... par P. Thillet, Paris, 1963, p. 115, 40; p. 116, 45, qui signale que, pour Théophraste, Nature et Destin sont identiques.

[13] Cf. Aristote, *Métaphysique,* trad. J. Tricot, N, 4, 1091 b, 30 ss.

le domaine de la théologie et de l'anthropologie. Son influence, conjuguée avec celle des stoïciens, est encore plus importante dans la solution des grands problèmes de la destinée humaine, liés à des questions d'ordre moral. Il semble qu'Hiéroclès mette alors souvent à contribution l'*Ethique à Nicomaque,* et peut-être le *De Natura hominis* de Némésios d'Emèse, fortement inspiré d'Aristote.

L'emprise aristotélicienne et stoïcienne est manifeste quand l'Alexandrin traite la question du libre choix et du libre arbitre, terrain de prédilection du christianisme. La théorie matérialiste du fonctionnement de l'âme humaine, avec ses états de tension et de détente, est empruntée à Aristote et à la philosophie stoïcienne.

Si l'homme est le maître de ses décisions, il est des « circonstances », sources de malheur, contre lesquelles il se révèle impuissant, « circonstances » dont les stoïciens avaient souligné l'existence. De même, la notion d'« opportunité » *(eukairia)* est empruntée par Hiéroclès au Portique, qui liait cette notion à celle de l'*Heimarménè*. Enfin, l'*Ethique à Nicomaque* et la *Métaphysique* sont à la base des études d'Hiéroclès sur la Fortune, le Hasard et la Nécessité, alors que les théories sur l'*Heimarménè* du *De Providentia* découlent plutôt des enseignements platonicien et stoïcien.

C'est à Aristote qu'il emprunte la notion de cause par accident *(kata symbébèkos),* les développements sur l'*automaton* et la *tykhè*. Pour Hiéroclès, imbu de l'enseignement du Lycée, ni la Fortune, ni le Hasard n'ont guère de place dans un univers en ordre. Les allusions au « constant », à « l'habituel », viennent en droite ligne de la *Métaphysique,* tandis que la « Nécessité conditionnelle » *(ex hypothéséôs)* dérive du *De partibus animalium*[14]. Les considérations sur le rapport existant entre la Nécessité et la Matière renvoient à l'Aristotélisme.

A propos des êtres dépourvus de raison, l'Alexandrin, en disciple du Portique et du Lycée, est frappé par la finalité qui les anime, les pousse à servir l'homme et à perpétuer leurs espèces. Selon lui, d'autre part, la génération des corps simples s'effectue en circuit fermé; tout élément pouvant devenir tout autre élément. Sa théorie de la génération des corps matériels vivants s'inspire largement de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote.

Ces rapprochements entre les doctrines platonicienne, néo-platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne et celle d'Hiéroclès ne prouvent pas, répétons-le[15], que ce dernier ait lu très précisément tel ou tel passage de Platon, d'Aristote ou de Plotin, et qu'il l'ait eu sous les yeux lorsqu'il composait une partie de son oeuvre, mais simplement qu'il était imprégné des grands maîtres anciens et qu'il les connaissait aussi à travers leurs disciples et leurs commentateurs.

---

[14] Aristote, *De part. animal.*, 639 b, 20—23.
[15] Cf. *Introduction*, p. 18.

En somme, il était, à sa manière, un « humaniste » de son temps, essayant de réaliser la difficile synthèse de Platon et d'Aritote, de les adapter aux nécessités de l'heure présente, d'en tirer une morale pour la conduite de tous les jours. Il profitait largement du long travail de ses devanciers néo-platoniciens, férus comme lui des grands maîtres du passé. Mais telle opinion provient-elle directement de Platon? A-t-elle accompli un détour par Ammonios et Origène le païen, ou par Plotin, Porphyre, Jamblique, voire Plutarque d'Athènes? Voilà ce qu'on n'est guère à même de préciser.

La solution du problème est encore plus difficile lorsqu'on s'attache à déceler une possible influence chrétienne sur l'oeuvre d'Hiéroclès. Theo Kobusch a bien raison d'affirmer que ce dernier a lu les auteurs chrétiens, en particulier ceux d'Alexandrie[16], mais peut-on avancer que l'auteur du *Commentaire sur les Vers d'Or* et du *De Providentia* apporte à l'occasion une réponse spécifiquement chrétienne à une question posée? Il ne semble pas. Les écrivains ecclésiastiques du Ve siècle « ne développent pas en philosophie un effort parallèle à celui du groupe néo-platonicien; mais ils cherchent néanmoins à rencontrer les païens et à confronter leurs idées avec les leurs. Seulement, au lieu d'entreprendre de vastes systèmes apologétiques, on se limite plutôt à quelques questions. Ce sont des problèmes communs aux païens et aux chrétiens et dont la solution marque en quelque sorte la frontière entre l'hellénisme et le christianisme »[17]. De même, Hiéroclès côtoie le christianisme, mais n'y pénètre pas.

Bien sûr, son dieu suprême est un *noûs* démiurgique, comme nous l'avons déjà dit, mais Origène le païen en affirmait autant du sien, et comment savoir si ce dieu crée tous les êtres de rien ou de sa propre substance?

Païens et chrétiens conviennent que la Providence divine régit l'univers, mais pour les chrétiens, même les êtres les plus déshérités dépendent directement de la Providence, tandis qu'Hiéroclès est forcé d'admettre des substituts de cette même Providence, tels la Nature, ou le Hasard, pour qu'ils prennent soin des créatures sans raison.

On a vu que l'Alexandrin, en bon disciple de Platon, ne rejette pas sur Dieu la responsabilité du mal; qu'il met en relief, comme Aristote, le libre choix et le libre arbitre de l'homme. Quel chrétien aurait renié ce langage? Origène avait consacré un chapitre de son *Traité des principes* à prouver que le bien et le mal dépendent de l'homme lui-même[18], et l'évêque Némésios d'Émèse déclare qu'on succombe au mal parce qu'on le veut bien[19].

Les bons démons sont les auxiliaires de Dieu, d'après le *De Providentia,*

---

[16] Cf. Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976, p. 194.

[17] P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle,* Paris, 1958, p. 94—95.

[18] Cf. Origène, *Traité des Principes,* trad. M. Harl, G. Dorival, A. le Boulluec, Paris, 1976, chap. III, p. 149—174.

[19] Némésios d'Émèse, *De Natura hominis, P. G.,* XL, col. 769.

et veillent à l'accomplissement de notre destinée. Ils nous assistent dans notre lutte contre le mal. Les anges des chrétiens agissent de même auprès de chaque homme, mais point n'est besoin de les évoquer pour expliquer l'action des démons chez Hiéroclès : Platon, bien avant le *De principiis* d'Origène, avait fait une place aux démons, intermédiaires entre les dieux et les hommes.

Le mal, d'après les chrétiens orthodoxes, n'a aucune réalité ontologique : « Il est une action, *praxis,* plutôt que substance, et une action qui procède d'un choix réfléchi de la part de ceux dont le libre arbitre est malade »[20]. C'est bien l'avis de Proclos[21] et celui d'Hiéroclès, qui s'en est peut-être pris au Manichéisme.

Ainsi, « avec le problème de la Providence, c'est surtout celui du mal qu'on se pose. Chrétiens et philosophes s'entendent, avec les mêmes considérations sur la finalité, pour démontrer que tout a sa place dans la création, la souffrance comme les inégalités sociales »[22]. D'autre part, les philosophes et les Pères de l'Eglise se liguent contre l'*heimarménè* : « Théodoret, en affranchissant le monde comme l'âme humaine de la tyrannie du Destin, trouvait un écho chez les païens qui, comme Hiéroclès, repoussaient toutes les forces inconscientes de la Nature et faisaient de l'*heimarménè* un attribut de la *pronoia*[23].

L'idéal proposé à l'âme humaine, par les uns et par les autres, c'est l'*ὁμοίωσις θεῷ*, déjà évoquée par le chrétien Origène, reprise surtout par Grégoire de Nysse. Certes, d'après les néo-platoniciens — et d'après Hiéroclès — il y a, au début, la divinité substantielle de l'âme; pour Grégoire, la ressemblance à Dieu accordée par la grâce; il est question, chez le premier, de la chute de l'âme dans la matière, chez Grégoire, de la chute dans le péché qui dépend du libre arbitre; chez les païens, on parle du rétablissement de la divinité; chez Grégoire de Nysse, de la vie surnaturelle[24]; mais qu'il s'agisse d'une véritable parenté avec les dieux ou d'une élévation, par la grâce, à la divinité, il s'agit toujours de ressembler à Dieu.

Rien, en fait, ni dans le *Commentaire sur les Vers d'Or, ni* dans le *De Providentia,* ne nous éclaire sur l'attitude précise d'Hiéroclès envers le christianisme, et seule une anecdote rapportée par la *Souda*[25] nous permet d'avancer qu'il lui fut hostile à un moment de sa vie, ou qu'il fut peut-être injustement persécuté à Byzance. Bien mieux, ce sont les chrétiens qui, finalement, assureront

---

[20] C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne,* Paris, 1961, p. 522; 548.

[21] Cf. par ex. Proclus, *Dix problèmes concernant la Providence,* éd. et trad. D. Isaac, Paris, 1977, V, 30, p. 90.

[22] P. Canivet, op. cit., p. 97.

[23] P. Canivet, ibid., p. 97.

[24] H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa=Paradosis* 8 (Freiburg, Schw. 1952), p. 110.

[25] Cf. *Introduction,* p. 1.

sa survie[26]. On peut le juger « chrétien » à la manière d'Épictète, le maître préféré de son disciple Théosébios : de même qu'il y a parallélisme entre le stoïcisme et le christianisme, surtout dans le domaine de l'éthique, de même les néo-platoniciens et les chrétiens ont traité dans le même esprit de nombreux points de théologie et de morale. Encore faut-il préciser que la ferveur des effusions d'Épictète est inconnue à Hiéroclès, qui reste plus froid, plus « scientifique » que son prédécesseur. L'*agathotès,* mère de la *taxis,* ne se laisse pas entamer par l'*agapè.*

On peut conclure qu'Hiéroclès n'est pas un inventeur. Le pythagorisme, le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme, le christianisme l'ont enfluencé, comme ses contemporains, à des degrés divers. Il faut souligner — ce qui est tout de même important — son appartenance à la tendance néo-platonicienne qui négligeait l'Un transcendant de Plotin. Mais après tout, Proclos lui-même a-t-il vraiment innové? N'a-t-il pas plutôt réuni toutes les acquisitions du passé et celles de son temps, adapté les vieilles divinités de la mythologie à celles, beaucoup plus abstraites, du platonisme et du néo-platonisme? Que de grandeur dans une telle entreprise, mais aussi, que de complexité, et parfois, que d'obscurité! Les impressions ressenties à la lecture de l'Alexandrin sont tout autres. Quelle est donc sa personnalité? Pour l'apprécier, la subjectivité tient évidemment une place aussi grande que l'esprit scientifique.

Hiéroclès nous apparaît avant tout comme un professeur, avec ses qualités ... et ses défauts. Il n'a rien inventé, mais il excelle à exposer les idées d'autrui. Sa qualité majeure est la *clarté.* Il désire avant tout être compris. Il multiplie à cet effet les approches d'une même question, la considère sous toutes ses faces et sait tirer, de ces divers examens, les traits définitifs qui fixent la solution dans la mémoire du lecteur.

Il sait *maîtriser* son sujet. Pas de digressions oiseuses dans le *Commentaire.* L'exposé est constamment ramené à l'essentiel, qui est approfondi jusqu'à épuisement de la question. On éprouve même quelquefois l'impression qu'Hiéroclès énonce un « truisme », alors qu'il atteint en fait une évidence rationelle qu'il fait partager à ses lecteurs. On perçoit la même maîtrise dans son style. Photios, à la fin du codex 214, juge que l'élocution du *De Providentia* est « claire et pure, exempte des vains ornements de la rhétorique »[27]. Il affirme ailleurs[28], à propos de l'ensemble de l'oeuvre, qu'Hiéroclès se distingue « par l'agrément de la parole et l'abondance des plus beaux mots et des plus belles phrases », et qu'il pouvait lutter avec Platon pour la grâce de l'expression et la plénitude de la pensée ». Hiéroclès possède l'art des formules courtes et bien frappées. Il sait aussi composer de longues périodes où chaque détail est à sa

---

[26] Ibid., p. 3.

[27] Photios, codex 214, 173 a, 41—43, p. 130; 173 b, 1 et 2, p. 130.

[28] *Epitoma Photiana,* in *Damascii vitae Isidori reliquiae,* C. Zintzen, Hildesheim, 1967, p. 80, § 54, l. 4—6.

place, dont les parties se correspondent dans un ensemble harmonieux, sans rien de superflu. Les mots et les phrases sont là pour revêtir des idées, non pour produire un effet. La gravité et la précision du style correspondent au sérieux de la pensée.

En effet, la *rigueur doctrinale* de l'Alexandrin est extrême et sa probité intellectuelle incontestable. D'après lui, l'ordre est une force conservatrice qui régit l'univers. La hiérarchie est une sorte de bien en soi; elle ne peut être transgressée. De ce principe, Hiéroclès déduit parfois des conséquences excessives, inconciliables entre elles. C'est ainsi que Proclos fait preuve de plus de souplesse intellectuelle à propos de l'action de la Providence sur les animaux[29]. Il arrive aux néo-platoniciens, et à Hiéroclès en particulier, de succomber à l'esprit de système.

Le corollaire des précédentes qualités est l'*esprit pratique*. Le professeur alexandrin le possède au plus haut point. Il veut être utile aux hommes, les aider à retrouver leur patrie perdue. Il ne s'égare pas en de vaines spéculations métaphysiques, mais multiplie les conseils d'ordre moral empruntés surtout aux pythagoriciens. Le recueil des *Vers d'Or* ne pouvait que le pousser dans ce sens. Si Proclos raisonne souvent à perte de vue, en multipliant les divisions et les subdivisions, et rompt parfois le contact avec le réel, Hiéroclès, lui, ne néglige jamais le bien immédiat de l'homme terrestre. Plus que tout autre, il a mêlé l'éthique à la métaphysique. Proclos a pu être qualifié, peut-être trop sévèrement, de « mauvais génie de la scolastique »[30]; Hiéroclès, en revanche, a su tenir le juste milieu entre la brièveté concise des *Vers d'Or* et l'exposé exhaustif de toute la philosophie. Il a composé un bon manuel pour « bien vivre » et parvenir à la félicité divine.

Sa rigueur est tempérée par le sens de la *mesure* et de la *justice*. « Rien de trop »; « A chacun son dû »; tels sont les aphorismes qui résument le mieux la morale du « bien vivre ». Le professeur alexandrin se rattache ainsi au fond le plus vénérable de l'hellénisme. L'antique Destin oppresseur des humains devient l'*heimarménè* qui rétribue chaque homme selon ses actes volontaires. La *timè* et l'*axia* jouent, avec la *taxis,* un rôle déterminant.

Le sens de la justice favorise, chez Hiéroclès, *l'esprit religieux.* Il n'est pas crédule; sa foi est raisonnée. Il repousse la magie parce qu'elle est peut-être dangereuse à pratiquer et déplaît aux autorités, mais il s'adonne à la théurgie parce qu'elle offre des moyens pratiques de purifier l'âme. On ne trouvera pas chez lui d'effusions mystiques, comme chez un Synésios de Cyrène; tout au plus le ton d'un dévot. Il vénère le texte des *Vers d'Or,* trouve, à la fin du *Commentaire,* des accents émouvants pour célébrer la ressemblance avec

---

[29] Cf. Proclus, *Dix problèmes concernant la Providence,* VII, 44.
[30] Rivaud—Varet, *Histoire de la philosophie,* p. 574.

Dieu, mais son ton reste celui de la révérence et du respect. Il n'atteint pas à l'adoration.

Il n'a certainement pas compris l'essence du christianisme, qui est amour désintéressé, oubli de soi pour les autres. Pour lui, Dieu est bon parce qu'il assure le triomphe de l'ordre sur le désordre, mais il ne meurt pas pour ses créatures. Il faut aimer ses amis, mais il convient de répartir cette amitié selon leur dignité. La tendresse pythagoricienne pour les animaux est absente de son oeuvre : ces derniers nous sont utiles; il faut donc les ménager au mieux de nos intérêts, et rien de plus.

Au total, Hiéroclès fut un bon mainteneur de l'hellénisme à son déclin, alors que triomphait le christianisme et que s'écroulait le monde gréco-romain. Le précepte suivant résume son oeuvre : « Tenir sa place dans le concert universel, et s'en contenter ». Une telle attitude engendre le « *fixisme* », et n'est pas propice aux révolutions ni au progrès. Il faut cependant comprendre Hiéroclès et les autres philosophes de son époque. Ils assistent à la fin d'un monde. Les chrétiens, exaltés, ne croient plus à l'immédiate « parousie », mais voient, avec St. Augustin, dans la chute de l'empire romain, la punition des turpitudes. païennes et la promesse d'un monde régénéré, d'une véritable cité de Dieu.

En réaction contre l'effervescence du monde extérieur, les philosophes païens se réfugient dans le calme de la méditation, le dédain de la religion nouvelle; ils bâtissent un monde idéal, exempt de tout bouleversement. On est étonné de la *sérénité* qui règne dans l'oeuvre d'Hiéroclès et dans celle de ses contemporains. Le professeur alexandrin et les derniers « Hellènes » détiennent la Vérité et n'exposent que des certitudes : certitudes physiques : le monde visible est une sphère dont le centre est la terre, autour de laquelle tournent les astres-dieux en décrivant des cercles parfaits; rien ne peut perturber l'harmonie du cosmos immuable éternellement; certitudes métaphysiques : ce monde visible n'est qu'un pâle reflet du monde des Intelligences et des Intelligibles, que seul notre *noûs* peut nous faire entrevoir. Cette époque est celle de la confusion politique et sociale, mais celle des convictions inébranlables dans les domaines scientifique et religieux. Qui sommes-nous? – Des dieux; D'où venons-nous? – Du ciel; Où allons-nous? – Au ciel. Aucun malheur terrestre ne peut entamer une telle conviction!

Si nous sommes dieux, nous sommes parents entre nous et avec les dieux, mais cela ne veut pas dire que nous sommes les égaux des dieux, ni égaux entre nous. L'âme de l'esclave est soeur de celle de son maître; il ne doit pas moins y avoir, sur cette terre, des maîtres et des esclaves. Leur existence respective est indispensable au bon ordre social et à l'ordre du monde. Il ne faut surtout pas voir là une résignation morose envers l'ordre établi, mais une *acceptation joyeuse* d'un état voulu par la Providence et le Destin, qui distribuent les sorts selon les mérites de chacun, en vue de la meilleure marche de l'univers.

Et comment l'homme pourrait-il se plaindre de son état puisqu'il l'a lui-même

déterminé au cours d'existences antérieures, par l'action de sa volonté libre? Plus on est physiquement enchaîné, plus on est indépendant moralement. Socrate avait depuis longtemps proclamé qu'il était, en prison, plus libre que ses geôliers. La grandeur d'Hiéroclès à Alexandrie, de Proclos à Athènes, et de leurs adeptes, c'est d'avoir sauvegardé ce paradoxe sublime et d'avoir affirmé, pour les siècles futurs, la supériorité du spirituel sur le temporel. Il y a manifestement convergence entre les hypothèses retenues aujourd'hui par la biologie expérimentale et les spéculations théoriques des néo-platoniciens, et d'Hiéroclès en particulier. Comme l'écrit le biologiste P. Grassé : « Dans l'homme, à la finalité biologique immanente, qui domine notre structure corporelle et nos fonctions organiques, *se surajoute la finalité que crée notre volonté dans le champ de la liberté* »[31]. Hiéroclès ne dit pas autre chose lorsqu'il prétend concilier la liberté humaine et l'hégémonie divine.

Peut-on ainsi parler d'une influence particulière de l'Alexandrin sur la postérité? Tout ce que l'on peut avancer à ce sujet, c'est qu'il paraît avoir inauguré les échanges incessants de philosophes entre Athènes et Alexandrie, aux Ve et VIe siècles. Il serait aussi le premier à avoir renouvelé, dans sa patrie, la tradition de Jamblique assumée par Plutarque. C'est lui qui a effectué le rapprochement entre l'école d'Alexandrie et celle d'Athènes. De plus, il a osé publier, à Alexandrie, deux oeuvres certes prudentes, mais authentiquement néo-platoniciennes, alors qu'Hypatie réservait ce genre d'enseignement à un cercle d'initiés. Le premier en Egypte il a, à cette époque, *dans ses écrits,* accordé Aristote avec Platon, c'est-à-dire avec Porphyre et Jamblique.

Il est cependant remarquable qu'Hiéroclès fait figure d'isolé : il n'appartient à aucune des grandes familles d' « universitaires » qui ont assuré la transmission du savoir jusqu'à la fin de l'hellénisme et ont partagé leur temps entre Athènes et Alexandrie. Sans le soutien d'un entourage familial, il a pris le risque de révéler au grand jour, dans sa propre patrie, ses affinités avec le paganisme athénien.

A propos d'Hermias, professeur à Alexandrie, disciple de Syrianos et condisciple de Proclos, H. D. Saffrey a écrit qu'il a « introduit dans les Musées de cette ville les méthodes et la doctrine athéniennes »[32]. Il paraît plus juste de laisser cet honneur à Hiéroclès : certainement plus âgé qu'Hermias, il avait enseigné avant lui le néo-platonisme athénien qu'il tenait de Plutarque, tandis que Proclos et Hermias avaient fréquenté les cours de Syrianos.

Hermias enseigna certainement la philosophie en même temps qu'Hiéroclès, son aîné, à Alexandrie. Il connut l'oeuvre de son confrère et on a signalé que sa doctrine du char pneumatique était identique à celle d'Hiéroclès[33]. Les deux

---

[31] P. Grassé, *Toi, ce petit dieu!* Paris, 1971, p. 267 — C'est nous qui soulignons —.

[32] H. D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VIe siècle,* in *R. E. G.*, 67, 1954, p. 396—397.

[33] I. Hadot, op. cit., p. 105.

alexandrins devaient tenir cette doctrine de Plutarque et de Syrianos. D'après Zintzen[34], Hermias aurait vécu selon les préceptes de Pythagore, ce qui accentuerait sa ressemblance avec Hiéroclès.

Hermias offre, avec sa famille, un bel exemple d' « universitaire » unissant Athènes et Alexandrie par les liens de la parenté et de la culture, alors que les descendants de Plutarque demeurent à Athènes[35]. Hermias était l'ami d'Egyptos, frère de Théodota, la mère d'Isidore, le successeur de Proclos à Athènes[36]. Il épousa Aedésia, parente de Syrianos, primitivement destinée à Proclos[37]. Ils eurent deux fils, Héliodoros et Ammonios. Ce dernier, disciple de Proclos, enseigna avec succès la philosophie[38], et notamment la philosophie péripatéticienne, à Alexandrie. Damaskios raconte sur un ton malveillant qu'Ammonios effectua, pour de l'argent, un accord *(ὁμολογίας τίθεται)* avec l'évêque d'Alexandrie, probablement vers 495, ce qui veut dire en clair que le philosophe païen, pour financer son école et trouver des élèves, dut accepter les subsides du patriarche qui gouvernait pratiquement la ville, non sans consentir des concessions doctrinales, on s'en doute[39] ... La survie de l'enseignement païen était à ce prix. Hiéroclès n'était certainement plus en vie à cette époque, mais l'arrangement auquel fut contraint son successeur témoigne du climat dans lequel s'est déroulée sa carrière, dans une sorte de paix armée avec les autorités religieuses, de lente dégradation de l'enseignement philosophique, exténué peu à peu par le manque d'adeptes et de ressources.

Ammonios est le dernier grand nom païen de l'école d'Alexandrie. Il a probablement connu Hiéroclès et, au moins par l'entremise de son père Hermias, il s'est imprégné d'une doctrine proche de la sienne. Après lui, l'enseignement païen s'affaiblit en Egypte, non qu'Ammonios manquât de disciples distingués : Asklépios, Damaskios, Eutokios, Olympiodoros, Simplikios suivirent ses cours à Alexandrie, mais les plus brillants, Damaskios et Simplikios, se transportèrent à Athènes et « surpassèrent de beaucoup leurs rivaux alexandrins »[40].

Quant à Jean Philopon, qui travailla sur la *Physique* d'Aristote pour son maître Ammonios et qui lui servit, pour ainsi dire d' « assistant », il était « militant » chrétien à Alexandrie[41]; il illustra ainsi la politique de collaboration entre chrétiens et païens inaugurée par son maître Ammonios.

Après Jean Philopon, qui ne prit pas la succession d'Ammonios[42], Olym-

---

[34] C. Zintzen, op. cit., p. 101, note du § 120, l. 12 ss.
[35] H. D. Saffrey et L. Westerink, op. cit., *Introduction*, p. XXX—XXXV.
[36] *Souda*, II, 412, 22, s.v. *Ἑρμείας*, in Zintzen, op. cit., p. 101.
[37] *Souda*, II, 161, 18, s.v. *Αἰδεσία*, in Zintzen, op. cit., p. 107, l. 10—11.
[38] Cf. *Epitoma Photiana*, 292, in Zintzen, op. cit., p. 251.
[39] Cf. H. D. Saffrey, op. cit., p. 399—400.
[40] A. Cameron, *La fin de l'Académie*, in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 282.
[41] H. D. Saffrey, op. cit., p. 399—400.
[42] A. Cameron, op. cit., p. 282.

piodoros était encore païen. On ne sait pas s'il fréquenta l'école d'Athènes, bien qu'il utilisât les oeuvres de Damaskios. Il commenta certains dialogues de Platon, maintenant ainsi la tradition platonicienne amenée au grand jour par Hiéroclès à Alexandrie. Les noms de ses élèves : Élias, David, Étienne, dénotent clairement qu'ils étaient chrétiens.

Ammonios une fois disparu, ou, si l'on veut, Olympiodoros, la philosophie néo-platonicienne est sous l'emprise de la religion nouvelle. Et cependant, « Élie, David, Étienne, bien que chrétiens, continuèrent à enseigner des doctrines comme l'éternité du monde et la divinité des corps célestes, qui avaient été depuis longtemps réfutées par Philopon »[43]. L'attrait des idées païennes s'exerçait toujours à Alexandrie et Hiéroclès, le précurseur, n'était pas totalement oublié.

Mais c'est vers Athènes qu'il faut regarder, au Ve siècle, pour trouver le néo-platonisme encore bien vivant. « Vers 529 l'énergique et habile Damaskios » – ancien élève d'Ammonios d'Alexandrie – « s'était entouré d'une équipe de disciples dévoués. Une illustration frappante du changement de relation entre Athènes et Alexandrie est le fait que, alors que dans ses premiers commentaires, Olympiodore dépendait essentiellement d'Ammonios, dans ses dernières oeuvres, il s'appuie de plus en plus sur Damaskios. Nous saisissons, là encore, Alexandrie se tournant vers Athènes »[44].

Après la conquête arabe, les philosophes d'Alexandrie se consacreront à l'enseignement d'Aristote, et ils émigreront à Antioche en 718, et à Bagdad en 850[45]. Leur influence s'exerce donc surtout en Orient. Byzance conservera fidèlement le souvenir d'Hiéroclès. Est-il besoin de rappeler que Photios consacrera, au IXe siècle, deux notices importantes à l'Alexandrin, et que la *Souda* (Xe siècle) citera son nom?

L'école d'Athènes se souviendra peut-être de lui jusqu'à la destruction de la ville par les Slaves en 579. K. Praechter[46] et plus près de nous Theo Kobusch[47] ont effectué des rapprochements entre l'oeuvre de l'Alexandrin et le *Commen-*

---

[43] Ibid., p. 282, Sur les philosophes Alexandrins après Hiéroclès, cf. aussi L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy,* Amsterdam, 1962, en particulier l'*Introduction,* p. X—XXV.

[44] Ibid., p. 283.

[45] H. D. Saffrey, op. cit., p. 409.

[46] K. Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen,* in *Byzantinische Zeitschrift,* t. XXI, 1912, p. 1—27 = *Kleine Schriften,* Hildesheim, 1973, p. 138—164.

[47] Theo Kobusch, op. cit., p. 25. L'auteur relève souvent l'influence directe d'Hiéroclès sur Simplikios; ainsi, à propos de Dieu créateur des dieux secondaires, p. 35, l. 7 ss.; de la Triade : dieux, démons, âmes, p. 46, l. 8—14; du *méson génos,* p. 51—54; de l'*heimarménè,* p. 101; de la vertu et de la vérité, p. 112. L'influence d'Hiéroclès sur Simplikios se manifeste particulièrement, selon Theo Kobusch, au sujet de la *khreia,* p. 140—141. Simplikios s'opposerait aussi parfois à Hiéroclès; cf., p. ex., p. 171.

taire sur le Manuel d'Épictète de Simplikios, le dernier néo-platonicien d'Athènes, ancien élève d'Ammonios à Alexandrie avant 517[48].

Le rôle d'Ammonios, fils d'Hermias, collègue d'Hiéroclès, paraît avoir été considérable en son temps. De lui sont issus les derniers adeptes du néo-platonisme, tant à Athènes qu'à Alexandrie. Il y a plus. P. Courcelle a montré[49] que, tandis que l'hellénisme se mourait au VIe siècle, en Afrique, les lettres grecques s'épanouissaient en Italie, sous le règne de Théodoric, avec Boëce. Ce dernier n'aurait pas été étudiant à Athènes, mais c'est à Alexandrie, auprès d'Ammonios, qu'il aurait puisé sa science du néo-platonisme. Si Boëce est né vers 480, il a été le contemporain d'Ammonios, disciple de Proclos, de Damaskios, de Simplikios, d'Olympiodoros, de Jean Philopon. Il a donc poursuivi en Italie un effort parallèle à celui des derniers philosophes de l'Ecole d'Athènes, issue d'Ammonios. P. Courcelle a exposé tout ce que les oeuvres logiques de Boëce et la *Consolation* devaient à ce dernier. Comme Synésios au début du néo-platonisme l'Alexandrie, Boëce était chrétien, et comme l'évêque de Cyrène, il opère une synthèse entre la foi et la philosophie. Il fut un vrai néo-platonicien, à la manière d'Hiéroclès : n'a-t-il pas écrit, dans la préface de l'un de ses traités[50] : « Je veux traduire en latin toute l'oeuvre d'Aristote ... De plus, je voudrais aussi traduire et expliquer tous les dialogues de Platon et les présenter, accommodés au latin. Cela une fois achevé, je ne me laisserai pas détourner de poursuivre ma démonstration selon laquelle, contrairement à l'opinion largement répandue, les idées d'Aristote et celles de Platon s'accordent parfaitement, et ne sont donc pas en complète contradiction[51]. J'irai plus loin et je montrerai que, justement sur la plupart des points essentiels de la philosophie, les deux doctrines se recouvrent l'une l'autre ».

Dans le *De Consolatione,* dominent les éléments néo-platoniciens. Boëce y défend la thèse de la perpétuité du monde condamnée par Philopon. On n'y découvre, en revanche, aucun dogme chrétien, ni le nom du Christ. Comment l'homme opprimé peut-il reconquérir sa liberté? Telle est la question posée dans la *Consolation.* « La seule réponse est : par la philosophie, c'est-à-dire en considérant ... ce qui ... s'avère éternellement vrai et durable, savoir : l'ensemble bien ordonné du monde, la liberté morale du moi et, les dépassant tous deux, les portant et les nouant ensemble, la toute puissance et la bonté de Dieu lui-même »[52]. Hiéroclès n'aurait pas désavoué ces paroles.

---

[48] I. Hadot, op. cit., p. 32.

[49] P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore,* Paris, 1943, p. 257—312.

[50] Boëce, *In librum Aristotelis de interpretatione, liber secundus, Préface,* éd. C. Meiser (Teubner), Leipzig, 1897—1900. Trad. empruntée aux *Pères latins* de H. von Campenhausen, trad. par. C. A. Moreau, Paris, 1967, p. 331—332.

[51] Notons au passage que l'idée néo-platonicienne d'un accord entre Platon et Aristote était loin d'être unanimement acceptée, même à cette époque!

[52] H. von Campenhausen, op. cit., p. 360.

Hiéroclès, Hermias, Ammonios, Boëce, tels paraissent avoir été les médiateurs grâce auxquels le néo-platonisme, instauré à Athènes par Plutarque, est passé par Alexandrie, pour ouvrir la voie à la scolastique médiévale. Certes, l'influence de l'athénien Proclos n'est pas mince : il fut le maître d'Ammonios, et ses *Eléments de Théologie,* sa *Théologie platonicienne,* constituent des éléments fondamentaux de la pensée médiévale et même moderne. Mais il était mal vu des chrétiens et fut réfuté de très bonne heure par Jean Philopon et Procope de Gaza. Son néo-platonisme passera cependant à la postérité grâce au pseudo-Denys l'Aréopagite. Au XIe siècle, Michel Psellos, au XIIIe, Guillaume de Moerbeke, au XV Marsile Ficin assureront sa survie[53].

Hiéroclès, en revanche, plus tempéré, a donné l'exemple d'un accommodement avec le christianisme alexandrin, bien qu'il ait souvent défendu des thèses franchement païennes, accommodement dont pourra s'inspirer Ammonios. Son influence sur la postérité, moins éclatante que celle de Proclos, n'en est pas moins certaine, par l'entremise de Boëce. La clarté, la mesure, la maîtrise, la sérénité du *Commentaire sur les Vers d'Or* semblent déjà donner le ton du *De Consolatione Philosophiae.* De fait, le moine d'Occident, méditant la dernière oeuvre du dernier Romain, comme le chrétien de Byzance, lisant le *Commentaire* de l'Alexandrin, même retouché[54], s'imprégnaient, à leur insu, des préceptes modérés du néo-platonisme inauguré à Alexandrie par Hiéroclès, qui a exercé ainsi une influence discrète, mais durable, sur la philosophie du Moyen-Âge et de la Renaissance.

---

[53] Cf. pour une rapide étude de l'influence exercée par l'oeuvre de Proclos. D. Isaac, *Proclus, Dix problèmes concernant la Providence, Introduction,* p, 18—22.

[54] Cf. J. Nicole, *Un traité de morale payenne christianisé, Étude sur un abrégé du Commentaire d'Hiéroclès,* Genève, 1892.

BIBLIOGRAPHIE

Cette Bibliographie ne saurait être exhaustive.

Elle contient uniquement les ouvrages et les articles que nous avons effectivement lus ou consultés, jusqu'en 1980.

Pour les éditions et les traductions du *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens*, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de P. W. KHÖLER: *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer* (p. 144—182), où sont étudiées toutes les éditions du texte d'Hiéroclès parues depuis l'édition de Joan. CURTERIUS (1583) jusqu'à nos jours, et toutes les traductions de ce texte.

Les titres d'articles sont précédés d'un astérisque.

I. BIBLIOGRAPHIE GENERALE

DICTIONNAIRES

BOISSACQ, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1950.

Brockaus Enzyclopädie in zwanzig Bänden, Wiesbaden, 1966—1974.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968—1977.

Codex Theodosianus, éd. MOMMSEN et MEYER, 2 vol., Berlin, 1905.

Encyclopaedia Universalis, Paris, 1968 et ss.

PAULY—WISSOVA—KROLL, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 et ss.

VACANT—MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 17 vol., 1903 ss.

VILLER, M., F. CAVALLERA et J. de GUIBERT, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, 1937 et ss.

RECUEILS DE TEXTES ANCIENS

ADAM, A., *Texte zum Manichäismus*, Berlin, 1954.

ARNIM, H. von, *Stoïcorum veterum fragmenta*, 4 vol., Leipzig, 1903—1905, rééd. 1968.

DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1965.

DIELS—KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Berlin, 1961.

MULLACH, Fr. Guil. A., *Fragmenta philosophorum graecorum*, 3 vol., Paris, 1860—1881.

THESLEFF, H., *The Pythagorean texts of the hellenistic period*, Åbo, 1965.

VOGEL, C. J. de, *Greek Philosophy. A collection of texts*, 3 vol. III. *The Hellenistic—Roman period*, Leiden, 1964.

OUVRAGES GENERAUX

ALTANER, B.—A. STUIBERA, *Patrologie,* Fribourg, 1966.
BRÉHIER, E., *Histoire de la Philosophie, I, L'Antiquité et le Moyen Age,* 9° éd. par P. M. Schuhl, Paris, 1967.
The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, éd. A. H. ARMSTRONG, Cambridge, 1967.
CAMPENHAUSEN, H. von, *Les Pères grecs,* Paris, 1963.
—, *Les Pères latins,* Paris, 1967.
CHRIST—SCHMID—STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur,* Munich, VII, 2, 2, 1924.
Histoire de la Philosophie, sous la direction de B. PARAIN *(Encyclopédie de la Pléiade),* I: *Orient, Antiquité, Moyen Age,* Paris, 1969.
KRUMBACHER, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches* (527—1453), Munich, 1897.
LEMERLE, P., *Le premier humanisme byzantin,* Paris (P. U. F.), 1971.
MALINGREY, A. M., *La littérature grecque chrétienne,* Paris, 1968. (Coll. *Que sais-je?*).
MARROU, H. I., *Patristique et humanisme, Mélanges: Patristica Sorbonensia* IX, Paris, 1976.
Le Néoplatonisme, Colloque international du C. N. R. S., Paris, 1971.
NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion, II, Die hellenistische und römische Zeit,* 1950, Munich, 1941—1950, 2. vol.
PIGANIOL, A., *L'Empire chrétien (325—395),* 2° éd. mise à jour par A. CHASTAGNOL, Paris, 1972.
PLACES, Ed. des, *La religion grecque, dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique,* Paris, 1969.
QUASTEN, J., *Initiation aux Pères de l'Eglise,* 3 vol., Paris, 1955—1963.
RÉMONDON, R., *La crise de l'Empire romain de Marc—Aurèle à Anastase,* Paris, 1964.
RIVAUD, A. et G. VARET, *Histoire de la philosophie,* t. I, *Des origines à la Scolastique,* Paris, 1960.
ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris, 1923, réimpr. 1973.
ROHDE, E., *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen,* 2 vol., Tübingen, 1894, 10° éd. 1925.
—, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité,* Ed. franç. Aug. Reymond, Paris, 1928.
TATAKIS, B., *La philosophie byzantine,* Paris (P. U. F.), 1949.
ÜBERWEG, F. et K. PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* I. Teil, *Die Philosophie des Altertums,* 1862, 13° éd., Tübingen, 1953.
VACHEROT, E., *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie,* 3 vol., Paris, 1846—1851.
VARILLON, F., *Eléments de doctrine chrétienne,* t. I et II, Paris, 1960.
WIFSTRAND, A., *L'Eglise ancienne et la culture grecque,* Paris, 1962.
ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* 3° partie, I° éd. Leipzig, 1844—1852. Troisième partie, 2° section: *Die nacharistotelische Philosophie,* I vol., 5° éd., Leipzig, 1923; rééd. Darmstadt, 1963.

OUVRAGES SPÉCIALISÉS

Auteurs Anciens

ALBINOS, *Epitome,* texte et trad., P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
ALEXANDRE d'Aphrodise, *De fato,* éd. I. Bruns, *Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum Aristotelicum,* t. II, 2, Berlin, 1892.
—, *De Fato ad imperatores,* version de Guillaume de Moerbeke, édition critique par P. Thillet, Paris, 1963.
ALEXANDRE de Lycopolis, *Tractatus de placitis Manichaeorum, P. G.,* 18, col. 412—448.
AMMIEN MARCELLIN, *Histoires,* éd. J. C. Rolfe, 3 vol., (Coll. Loeb), Londres, Cambridge (Massachusetts), 1963—1964.
APULÉE, *Apologie—Florides,* texte et trad., P. Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

ARISTOTE, *Les parties des animaux,* texte et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
—, *Catégories,* trad. J. Tricot, Paris, 1959.
ARISTOTE, *De la génération des animaux,* Texte et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
—, *Du ciel,* Texte et trad., P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
—, *De la génération et de la corruption,* texte et trad. Ch. Mugler, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
—, *De l'âme,* texte et trad. A. Jannone et E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
—, *Physique,* Texte et trad. H. Carteron, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1966—1969.
—, *Metaphysica,* recognovit W. Jaeger, Oxonii, 1957, réimpr. 1969.
—, *L'Éthique à Nicomaque,* trad. et comm. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 4 vol., Louvain—Paris, 1956, rééd. 1970.
—, *Metaphysics Books Γ, Δ, E,* Ch. Kirwan, Oxford, 1971.
—, *Éthique à Nicomaque,* trad. J. Tricot, Paris, 1972.
—, *La Métaphysique,* trad. J. Tricot, 2. vol., Paris, 1974.
(ARISTOTE), *De mundo,* éd. W. L. Lorimer, Paris, 1933.
(ARISTOTE), *Du monde,* trad. J. Tricot, Paris, 1943.
ATHANASE, d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe,* texte et trad. Ch. Kannengiesser, Paris, 1973.
—, *Oratio I, Contra Arianos, P. G.,* 26, col. 12—145.
ATTICOS, *Fragments de son oeuvre,* éd. Baudry, Paris, 1931.
—, *Fragments,* texte et trad., E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
AUGUSTIN (St.), *La cité de Dieu,* texte et trad., t. I, P. de Labriolle; t. II, J. Perret, Paris, 1957—1960.
—, *Confessions,* texte et trad. P. de Labriolle, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1966—1969.
BASILE (St.), *Quod Deus non sit auctor malorum, P. G.,* 31, col. 328—353.
BOÈCE, *The theological Tractates and the De Consolatione Philosophiae,* éd. H. F. Stewart—E. K. Rand, coll. Loeb, Londres, 1968.
CALCIDIUS, *Platonis Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus,* éd. J. H Waszink, (*Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus,* vol. 4); Leyde, 1962.
CICÉRON, *Traité du destin,* texte et trad. A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
—, *Timaeus,* in *M. Tullius Cicero, De divinatione, De Fato, Timaeus,* éd. AX, Stuttgart, 1965.
—, *Les devoirs,* texte et trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
—, *De Natura Deorum,* Texte et trad. H. Rackham, coll. Loeb, Londres—Cambridge (Massachusetts), 1967.
—, *Des termes extrêmes du bien et du mal (De finibus),* texte et trad. J. Martha, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1967.
CLÉMENT d'Alexandrie, *Le Protreptique,* texte et trad., C. Mondésert, Paris, 1949.
CYRILLE d'Alexandrie, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus, P. G.,* 76, col. 392—452.
DAMASCIUS, *Dubitationes et solutiones de primis principiis,* éd. C. A. Ruelle, Paris, 1889.
—, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes,* t. I—III, trad. A. Ed. Chaignet, Paris, 1898.
—, Vita Isidori = *Damascii Vitae Isidori Reliquiae,* éd. Cl. Zintzen, Hildesheim, 1967.
DIOGÈNE LAËRCE, *La vie de Pythagore,* édition critique avec introduction et commentaire, A. Delatte, in *Académie royale de Belgique, Mémoires,* 2° série, t. XVII, 1922.
—, *Lives of eminent philosophers,* texte et trad. R. D. Hicks, 2 vol., coll. Loeb, Londres—Cambridge (Massachusetts), 1966.
EMPÉDOCLE, Cf. Bollack (J.)
ÉNÉE de Gaza, *Teofrasto,* éd. et trad. M. E. Colonna, Naples, 1958.
ÉPICTÈTE, *Entretiens,* texte et trad., J. Souilhé et A. Jagu, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1962—1969.
EUNAPE, Cf. PHILOSTRATE.
EUSTATHE, *Commentarii ad Homeri Iliadem,* I—IV, Leipzig, 1827—1829.
GRÉGOIRE de Nazianze, *Oratio IV, Contra Julianum I, P. G.* XXXV, col. 532—664.
—, *Discours I—3,* texte et trad. J. Bernardi, Paris, 1978.

GRÉGOIRE de Nysse, *Apologia in Hexaemeron,* P. G. t. 44.
—, *De anima et resurrectione,* P. G. t. 44.
HERMAS, *Le Pasteur,* texte et trad., R. Joly, Paris, 1958.
Hermès Trismégiste, texte et trad. A. D. Nock et A. J. Festugière, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1945—1954.
HIÉROCLÈS, *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens*: les différentes éditions et traductions de cette oeuvre sont étudiées dans: F. W. Koehler, *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer,* Münster, 1965, p. 144—182.
—, *In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius,* éd. F. G. A. Mullach, Berlin, 1853 (réimpr. Hildesheim, 1971).
—, *Commentarius in Aureum Carmen,* in *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* éd. Mullach, t. I, p. 416—484, Paris, Didot, 1875.
—, *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens,* trad. M. Meunier, Paris, 1931.
—, *In Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* recensuit F. G. Koehler, Stuttgart, 1974.
—, *De Providentia* = Photius, *Bibliothèque,* éd. et trad. R. Henry, codex 214, t. III; codex 251, t. VII, Paris, 1962 et 1974.
HIPPOLYTE, *Contre toutes les hérésies, fragments,* étude et édition critique par P. Nautin, Paris, 1949.
(HIPPOLYTE), *Elenchos,* texte et trad., P. Nautin, *Hippolyte et Josipe,* Paris, 1947.
JAMBLIQUE, *Protrepticus,* éd. L. Pistelli, Leipzig (Teubner), 1888, rééd, 1967.
—, *De communi mathematica scientia,* éd. N. Festa, Leipzig (Teubner), 1891.
—, *De vita pythagorica liber,* éd. L. Deubner, Leipzig (Teubner), 1937.
—, *Les mystères d'Egypte,* texte et trad. Ed. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
JEAN CHRYSOSTOME, *De diabolo tentatore, P. G.*, 49, col. 257—276.
JEAN PHILOPON, *De opifico mundi libri VII,* éd. G. Reichardt, Leipzig (Teubner), 1897.
—, *De aeternitate mundi contra Proclum,* éd. H. Rabe, Leipzig (Teubner), 1899; réimpr. Hildesheim, 1963.
JULIEN, *Discours de Julien César,* texte et trad. J. Bidez, Paris, Les Belles Lettres, 1932.
—, *Lettres et fragments,* texte et trad. J. Bidez, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
—, *Discours de Julien empereur,* 1° partie, texte et trad. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
—, *Discours de Julien empereur,* 2° partie, texte et trad. C. Lacombrade, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
LUCAIN, *La Pharsale,* texte et trad. A. Bourgery et Max Ponchont, t. I—II, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
MARC-AURÈLE, *Pensées,* texte et trad. A. I. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
MARINUS, *Vita Procli,* éd. J. F. Boissonade, in Diogène Laërce, *De clarorum philosophorum vitis* ..., C. Cobet, Paris, 1850.
—, *Vita Procli,* éd. J. F. Boissonade, Paris (Didot), 1878.
—, *Vie de Proclos,* trad. Ed. Chaignet, en tête de sa trad. du *Commentaire sur le Parménide de Proclos,* Paris, 1900.
NÉMÉSIUS d'Émèse, *De natura hominis,* éd. C. F. Matthaei, Halle, 1802 = *P. G.*, 40, col. 503—818.
—, *De la nature de l'homme,* trad. M. J. B. Thibault, Paris, 1844.
NICOMAQUE de Gérasa, *Théologie arithmétique* = Photius, *Bibliothèque,* éd. R. Henry, t. III, codex 187, Paris, 1962.
NUMÉNIUS, *Fragments,* textes et trad. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
OC(C)ELLUS LUCANUS, *De universi natura,* in Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* t. I, Paris (Didot), 1875, p. 388—406.
—, *De universi natura,* Text und Kommentar von R. Harder *Neue philol. Unters.* I. Berlin, 1926.
—, Cf. H. Thesleff, *The Pythagorean texts of the hellenistic period,* Åbo, 1965, p. 125—138.
OLYMPIODORE, *In Platonis Phaedonem Commentaria,* éd. W. Norvin, Leipzig (Teubner), 1913, réimpr. 1968.
Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens, textes et trad. par E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean,* t, I—III, texte et trad. C. Blanc, 1966—1975.
—, *Contre Celse,* texte et trad., t. I—V, M. Boret, Paris, 1967—1976.
—, *I Principi di Origene,* trad. M. Simonetti, Turin, 1968.
—, *Traité des Principes (Peri Archôn),* trad. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, 1976.
—, *Philocalie 21—27, Sur le libre arbitre,* texte et trad. E. Junod, Paris, 1976.
—, *La prière,* trad. A. G. Hamman, Paris, 1977.
—, *Traité des Principes,* Livres I et II, 2 vol., texte, trad. et comm. H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, 1978.
ORPHÉE, *Orphicorum fragmenta,* éd. O. Kern, Berlin, 1922.
PHILON d'Alexandrie, *Legum allegoriae,* texte et trad. C. Mondésert, Paris, 1962.
—, *De Gigantibus*; *Quod Deus sit immutabilis,* texte et trad. A. Moses, Paris, 1963.
—, *De Gigantibus,* texte et trad. F. H. Colson et G. H. Whitaker, coll. Loeb, t. II, Londres—Cambridge (Massachusetts), 1968.
—, *De aeternitate mundi,* texte et trad. J. Pouilloux et R. Arnaldez, Paris, 1969.
—, *De Providentia,* I—II, texte et trad. M. Hadas—Lebel, Paris, 1973.
—, *De somniis,* texte et trad. F. H. Colson et G. H. Whitaker, coll. Loeb, t. II, Londres—Cambridge, (Massachusets), 1968.
—, *De confusione linguarum,* ibid., t. IV, 1958.
—, *De plantatione Noe,* ibid., t. III, 1960.
PHILOSTRATE et EUNAPE, *The lives of the Sophists,* texte et trad. Wilmer Cave Wright, coll. Loeb, Londres—Cambridge (Massachusetts) 1961.
PHOTIUS, *Bibliothèque,* éd. et trad. R. Henry, t. I—VIII, Paris, Les Belles Lettres, 1959—1977.
PLATON, *Oeuvres complètes,* t. I—XIV, Paris, Les Belles Lettres, 1925—1964.
—, *Oeuvres complètes,* t. I—II, trad. L. Robin et M. J. Moreau, Biblioth. de la Pléiade, Paris, 1950—1955.
PLOTIN, *Ennéades,* texte et trad. E. Brehier, t. I—VI, Paris, Les Belles Lettres, 1924—1938.
PLUTARQUE, *Περὶ τοῦ προσώπου,* éd. et comm. P. Raingeard, Chartres, 1934.
—, *De E apud Delphos,* texte et trad. R. Flacelière, Paris, 1941.
—, *Sur la disparition des oracles,* texte et trad. R. Flacelière, Paris, 1947.
—, *Vie de Romulus,* in Plutarque, *Vies,* t. I., texte et trad. R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
—, *Des opinions des philosophes,* in H. Diels, *Doxographi graeci,* Berlin, 1965, p. 273—443.
—, *Isis and Osiris,* texte et trad., F. Cole Babbit, in *Plutarch's Moralia,* t. V., coll. Loeb, Londres—Cambridge (Massachusetts), 1966.
—, *De facie in orbe lunae,* texte et trad. H. Cherniss and W. C. Helmbold, in *Plutarch's Moralia,* t. VII, coll. Loeb, Londres—Cambridge (Massachusetts), 1968.
—, *De Fato,* texte et trad. PH. H. de Lacy and B. Einarson, in *Plutarch's Moralia,* t. VII, coll. Loeb (Londres—Cambridge) Massachusetts, 1968.
—, *De genio Socratis,* texte et trad. Ph. H. de Lacy and B. Einarson, in *Plutarch's Moralia,* t. VII, coll. Loeb (Londres—Cambridge) Massachusetts, 1968.
—, *De sera numinis vindicta,* texte et trad. Ph. de Lacy and B. Einarson, in *Plutarch's Moralia,* t. VII, coll. Loeb, Londres—Cambridge (Massachusetts), 1968.
—, *De anima,* texte et trad. P. H. Sandbach, in *Plutarch's Moralia,* t. XV, coll. Loeb, Londres—Cambridge (Massachusetts) 1969.
PORPHYRE, *Opuscula selecta,* éd. A. Nauck, Leipzig (Teubner), 1886, réimpr. Hildesheim, 1963.
—, *Sententiae ad intelligibilia ducentes,* éd. B. Mommert, Leipzig (Teubner), 1913; éd. E. Lamberz, Leipzig (Teubner), 1975.
—, *L'antre des Nymphes de l'Odyssée,* traduction, in F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, 1973, p. 595—616.
—, *Lettera ad Anebo,* texte et trad. A. R. Sodano, Naples, 1958.
—, *La vie de Plotin et l'ordre de ses écrits,* in Plotin *Ennéades,* texte et trad. E. Bréhier, t. I, p. 1—31, Paris, les Belles Lettres, 1960.
—, *De antro Nympharum,* éd. Nauck, in *Porphyrii opuscula selecta,* Hildesheim, 1963, p. 53—81.
—, *Ad Marcellam,* in *Porphyrii philosophi opuscula selecta,* A. Nauck, Hildesheim, 1963.

—, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey,* a revised text with translation by Seminar Classics 609, L. G. Westerink, State Univ. of New-York at Buffalo, 1969, Arethusa Monographs I.
—, *Vita Pythagorae,* in *Porphyrii opuscula selecta,* éd. A. Nauck, Hildesheim, 1963.
—, *De l'Abstinence,* texte et trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, t. I—II, Paris, Les Belles Lettres, 1977—1979.
PROCLUS, *In Platonis Parmenidem commentaria = Opera inedita secundis curis edidit* V. Cousin, Paris, 1864; réimpr. Francfort, 1962.
—, *In Platonis Rem publicam commentaria,* éd. W. Kroll, t. I—II, Leipzig (Teubner), 1899—1901, réimpr. Hildesheim, 1965.
—, *Commentaire sur le Parménide, suivi du Commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses,* traduit pour la première fois en français et accompagné de notes, d'un tableau analytique des paragraphes et d'une traduction de Damascius, *La vie d'Isidore* ou *Histoire de la philosophie,* par A. Ed. Chaignet t. I—III, Paris, 1900—1903.
—, *In Platonis Timaeum commentaria,* éd. Diehl, t. I—III, Leipzig (Teubner), 1903—1906; réimpr. Hildesheim, 1965.
—, *In Primum Alcibiadem,* éd. L. G. Westerink, Amsterdam, 1954.
—, *Hymni,* éd. Ern. Vogt, Wiesbaden, 1957.
—, *Tria opuscula (De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistensia)* Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaaci Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, éd. H. Boese, *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie,* Bd. I, Berlin, 1960.
—, *The Elements of Theology,* éd. E. R. Dodds, Oxford, 2° édit., 1963.
—, *Eléments de Théologie,* traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris, 1965.
—, *Commentaire sur le Timée,* t. I—V, traduction et notes par A. J. Festugière, Paris, 1966—1968.
—, *Théologie platonicienne,* livres I—III, éd. H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968—1978.
—, *Commentaire sur la République,* t. I—III, traduction et notes par A. J. Festugière, Paris, 1970.
—, *Trois études sur la Providence,* t. I: *Dix problèmes concernant la Providence,* texte et trad. D. Isaac, Paris, 1977; t. II: *Providence, Fatalité, Liberté,* texte et trad. D. Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
PSELLUS, *Hypotyposis,* cf. *Oracles Chaldaïques.*
—, *Expositio in Oracula Chaldaïca,* cf. *Oracles Chaldaïques.*
PYTHAGORE, *(Vie de),* in Photius, *Bibliothèque,* texte et trad. R. Henry, t. VII, codex 249, p. 126—134.
QUINTILIEN, *Institution oratoire,* texte et trad., J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1975—1978.
SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde,* texte et trad. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
SÉNÈQUE, *De la providence,* texte et trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1970.
SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* (Les livres VII—XI *Adv. Math.* correspondent aux cinq livres *Adv. Dogmaticos),* éd. Mutschmann, Leipzig (Teubner), 1914.
—, *Adversus Physicos* (= *Adversus Mathem.,* livre IX), éd. R. G. Bury, Londres, 1960.
SOUDA, Voir Suidas.
STOBÉE (J.), *Eclogae = Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae Physicae et Ethicae,* éd. K. Wachsmuth, t. I—II, Berlin, 1884, réimpr. 1958.
—, *Florilegium = Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores,* éd. O. Hense, t. III—IV, Berlin, 1894—1909, réimpr. 1958.
STOÏCIENS (Les), trad. E. BRÉHIER, édit. sous la direction de P. M. Schuhl, Paris, La Pléiade, 1964.
SUIDAS (SOUDA), *Lexikon,* éd. A. Adler, t. I—V, Leipzig, 1928—1938.
SYNÉSIOS, *Oeuvres de Synésius ... traduites entièrement, pour la première fois, en français, et précédées d'une étude biographique et littéraire,* H. Druon, Paris, 1878.
—, *Synesii Cyrenensis opuscula,* Nicolaus Terzaghi recensuit, Romae, 1944.
—, *Synesii Cyrenensis Hymni* Nicolaus Terzaghi recensuit, Romae, 1939.
—, *Inni,* Prefazione, Testo critico e Traducione di Antonio Dell'Era, Romae, 1968.

—, *Hymnes*, texte et trad., C. Lacombrade, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
—, *Synesii Cyrenensis Epistulae*, Antonius Garzya recensuit, Romae, 1979.
SYRIANOS, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, éd. G. Kroll, Berlin, 1902.
THÉODORET de Cyr, *Compendium fabularum hereticarum, P. G.*, 83, col. 335—566.
—, *Discours sur la Providence*, trad. Y. Azema, Paris, 1954.
—, *Thérapeutique des maladies helléniques*, texte et trad., t. I—II, P. Canivet, Paris, 1958.
THÉON de Smyrne, *Exposition des connaissances arithmétiques utiles pour la lecture de Platon*, texte et trad. J. Dupuis, Paris, 1892.
THÉOPHILE d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, texte établi par G. Bardy, trad. J. Sender, Paris, 1948.
THÉOPHRASTE, *Enquiry into plants and minor works on odours and weather signs*, with an english translation, coll. Loeb, I—II, A. Hort, Londres, 1961.
THOMAS d'Aquin (St.), *Somme théologique, Traité du gouvernement divin*, texte et trad. I, Ch. V. Héris; II, Réginald—Omez, Paris, 1959.
—, *Somme théologique, Traité de la grâce*, texte et trad. Ch. V. Héris, Paris, 1961.
—, *Somme théologique, Traité de la création*, texte et trad. A. D. Sertillanges, Paris, 1963.
TIMÉE de Locres, *De natura universi et animae*, in *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Mullach, t. II, Paris (Didot), 1867, p. 38—46. Cf. H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Ser. A., Humaniora, vol. 30 n. I, Åbo, 1965, p. 205—225.
XENOCRATES, *Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, éd. R. Heinze, Leipzig, 1892.
ZACHARIAS de Mitylène, *De mundi opificio, P. G.*, 85, col. 1012—1144.

Auteurs Modernes

Amand, D. *Fatalisme et Liberté dans l'antiquité grecque* (Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles), Louvain, 1945.
ANDRES, * art. *Angelos, R. E.*, Supplem. III, 1918, col. 101—114.
ANDRESEN, C., *Logos und Nomos; die Polemik des Kelsos wider das Christentum = Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 30, Berlin, 1955.
ARMSTRONG, A. H., * *Plotinus*, in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Phylosophy*, Cambridge, 1970, p. 195—268.
AST, Fr., *Lexikon Platonicum*, Leipzig, 1835—1838, rééd. Darmstadt, 1956.
AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962.
—, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963.
—, * *Aristote*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2, 1970, p. 390—406.
AUJOULAT, N., * *Sur la vie et les oeuvres d'Hiéroclès: problèmes de chronologie*, in *Annales de l'Université de Toulouse—Le Mirail, Pallas*, XXIII, 1976, p. 19—30.
BABUT, D., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.
BASTID, P., *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, 1969.
BAUDRY, J., *Le problème de l'origine de l'éternité du monde dans la philosophie grecque, de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931.
BAYET, J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1969.
BENVÉNISTE, Em., * *L'expression du serment dans la Grèce ancienne, in Revue de l'Histoire des religions*, t. 134, 1948, p. 81—94.
BEUTLER, R., * *art. Olympiodoros*, (Neuplat.) *R. E.*, t. XVIII, I, 1942, col. 207—227.
—, * art. *Plutarchos von Athen, R. E.*, t. XXI, I, 1951, col. 962—975.
BIDEZ, J., *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien* avec les fragments des traités *ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ* et *De Regressu Animae*, Université de Gand. Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres, 43° fascicule. Gand, 1913 (réimpr. Hildesheim, 1964).
—, * *Le philosophe Jamblique et son école. R. E. G.*, 32, 1919, p. 29—40.
—, *La vie de l'Empereur Julien*, Paris, 1930 (réimpr. 1965).

—, * Proclus, *Περὶ τῆς ἱερατικῆς τεχνῆς*, in *Mélanges Franz Cumont, Annuaire de l'inst. de philologie et d'hist. orient. et slaves*. IV, 1936, p. 85—100.

BIDEZ, J. et F. CUMONT, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 vol., Paris, 1938, réimpr. 1973.

BLUMENTHAL, H. J., * *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXI, Vandoeuvres-Genève, 1975, p. 123—147.

BOLLACK, J., * *Styx et Serment*, in *R. E. G.*, 71, 1958, p. 1—35.

—, *Empédocle*, I. *Introduction à l'ancienne physique*; II. *Les origines*, éd. trad.; III. *Les origine, commentaire*, Paris, 1965—1969.

BOULANGER, A., *Orphée, rapports de l'Orphisme avec le Christianisme*, Paris, 1925.

BOYANCÉ, P., *Études sur le songe de Scipion (Essais d'histoire et de psychologie religieuses)*, précédées d'une édition critique du texte, avec trad. fr., Limoges, 1936.

—, *Le culture des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, 1936.

—, * *Xénocrate et les Orphiques*, in *Revue des Études Anciennes*, t. 50, 1948, p. 218—231.

—, * *La religion astrale de Platon à Cicéron, R. E. G.*, 65, 1952, p. 312—349.

—, * *Sur les mystères d'Éleusis*, in *R. E. G.*, 75, 1962, p. 460—482.

—, * *Note sur l'éther chez les Pythagoriciens, Platon et Aristote*, in *R. E. G.*, 1967, 80, p. 202—209.

BRÉHIER, E., * *La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 64, 1911, p. 1—20.

BRIEM, O. E., *Les sociétés secrètes de mystères*, Paris, 1951.

BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, 1974.

BRUN, J., *Aristote et le Lycée* (coll. Que sais-je?), Paris, 1961.

—, *Le Stoïcisme* (coll. Que sais-je?), Paris, 1966.

—, *Les Présocratiques* (coll. Que sais-je?), Paris, 1968.

BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 réimpr. 1973.

BURGER, A., *Les mots de la famille de ΦΥΩ en grec ancien*, Paris, 1925.

CADIOU, R., *La jeunesse d'Origène, Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III° siècle*, Paris, 1935.

CALVET, J. et M. CRUPPI, *Les animaux dans la littérature sacrée*, Paris, 1956.

CAMERON, A., * *The last days of the Academy at Athens*, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, t. 195, 1969, p. 7—29.

—, * *La fin de l'Académie*, in *Le Néoplatonisme*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Royaumont, 1969), Paris, 1971, p. 281—290.

CAMP, J. Van et P. CANART, *Le sens du mo Θεῖος chez Platon*, Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4° série, fasc. 9, Louvain, 1956.

CANIVET, P., *Histoire d'une entreprise apologétique au V° siècle*, Paris, 1958.

CARRIÈRE, J., *Stylistique grecque. L'usage de la prose attique*, Paris 2° édition, 1967.

CASTER, M., *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937. * *Harmonies de l'univers païen*, in *Pyrénées*, Toulouse, 9, nov.—déc. 1942.

CHEVALIER, J., *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Lyon, 1914.

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943.

—, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire, antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.

—, * *C. r. d'A. J. Festugière, Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus* (*Studi di Storia della Tarda Antichità*, Messina, 1968, p. 7—18); in *Revue des Études Anciennes*, 71, 1969, p. 509;

—, * *Le « Connais-toi toi-même » chez les Néo-platoniciens*, in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 153—166.

CROUZEL, H., * *Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse, octobre-décembre, 1956, p. 195 ss.

—, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.

—, * Compte-rendu de: Cyrille d'Alexandrie, *Dialogue sur la Trinité*, éd. G. M. De Durand, t. I, Paris, 1976, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Inst. Cathol. de Toulouse, Janvier—Mars 1978, p. 53.
CUMONT, F., *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913.
—, * *Les anges du paganisme*, in *Revue de l'histoire des religions*, 72, 1915, p. 159—182.
—, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.
—, *Lux perpetua*, Paris, 1949.
—, *Les Mages hellénisés*, cf. Bidez (J.)
DANIÉLOU, J., * *L'apocatastase chez S . Grégoire de Nysse*, in *Recherches de Science Religieuse*, t. XXX, 1940, p. 328—347.
—, *Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine sprituelle de St. Grégoire de Nysse*, Paris, 1953
—, * *Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, in *R. E. G.*, 69, 1956, p. 412—432.
—, * *Démon, démonologie platonicienne et néoplatonicienne*, in *Dict. de Spiritualité*, t. III, 1957, col. 153.
—, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.
—, * *La notion de confins (Méthorios) chez Grégoire de Nysse*, in *Recherches de Science Religieuse*, t. 49, 1961, p. 161—187.
—, * *«Conspiratio », σύμπνοια chez Grégoire de Nysse, l'homme devant Dieu*, in *Mélanges offerts au Père Henri De Lubac*, Paris, 1963, V, I, p. 295—305.
—,* *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*, in *Archives de philosophie*, juillet—septembre 1966, p. 340—353.
—, *Mythes païens, Mystères chrétiens*, Paris, 1966.
—, * *Grégoire de Nysse et le néoplatonisme de l'école d'Athènes*, in *R. E. G.*, 80, 1967, p. 395—401.
—, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970.
DELATTE, A., *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Bibl. de l'École des Hautes Etudes, Sc. hist. et philol. fasc. 217, Paris, 1915.
DÉTIENNE, M., * *La notion mythique d'ΑΛΗΘΕΙΑ*, in *R. E. G.*, 73, 1960, p. 27—35.
—, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Berchem-Bruxelles, 1962.
—, *La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Liège, 1963.
—, * *La cuisine des Pythagoriciens*, in *Archives de Sociologie des religions*, 1970, p. 141—162.
DIRAT, M., *L'Hybris dans la tragédie grecque*, 2 vol., Lille, 1973.
DODDS, E. R., * *Theurgy and its relationship to Neoplatonism*, in *Jour. of Roman Studies*, XXXVII, 1947, p. 54—69.
—, Cf. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Appendice II, *La théurgie*, Paris, 1977, p. 279—299.
—, * *Numenius and Ammonius*, in *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres—Genève, 1957, V, p. 3—32.
DOERRIE, H., * *Ammonios der Lehrer Plotins*, in *Hermes*, 83, 1955, p. 439—477.
—, * *Ὑπόστασις*, in *Nachr. der Akad. der Wissensch. in Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1955, p. 35—92.
—, * *Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus, Hermes*, 85, 1957, p. 414—435.
—, * art. *Der nachklassische Pythagoreismus, R. E.*, XXIV, 1963, col. 268—277.
—, * *Der König*, in *Revue internationale de Philosophie*, 1970, n° 92, fasc. 2, p. 215—235.
DUHEM, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. I, *La Cosmologie hellénique*, Paris, 1913; rééd. 1965.
DUMORTIER, J., * *L'attelage ailé du Phèdre*, in *R. E. G.*, 1969, p. 346—348.
EASTERLING, H. J., * *Quinta Natura*, in *Museum Helveticum*, 21, 1964, p. 74—85.
ELTER, A., * *Zu Hierokles dem Neuplatoniker*, in *Rheinisches Museum*, 65, 1910, p. 175—199.
ÉVRARD, E., * *La date de la naissance de Proclus le néoplatonicien*, in *L'Antiquité Classique*, t. XXIX, 1960, p. 137—141.
—, * *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*, in *l'Antiquité Classique*, t. XXIX, 1960, fasc. I, p. 108—133; fasc. 2, p. 399—406.

FESTUGIÈRE A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* Paris, 1932.
—, * *Une source hermétique de Porphyre,* in *R. E. G.*, 49, 1936, p. 593—595.
—, *La Sainteté,* Paris, 1942.
—, *Trois dévots païens,* Paris, 1944.
—, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* 4 v., Paris, 1944—1954.
—, *Antioche païenne et chrétienne,* Paris, 1959.
—, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1967.
—, *Hermétisme et mystique païenne,* Paris, 1967.
—, * *Proclus et la religion traditionnelle,* in *A. J. Festugière, Études de philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 575—584.
—, * *Les « Mémoires pythagoriques » cités par Alexandre Polyhistor,* in *A. J. Festugière. Études de philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 371—435.
—, * *Platon et l'Orient,* in *A. J. Festugière, Études de philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 39—79.
—, * *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus,* in *A. J. Festugière, Études de philosophie grecque,* Paris, 1971, p. 585—596.
FONSEGRIVE, G. L., *Essai sur le Libre Arbitre, sa théorie et son histoire,* Paris, 1887.
FORTIN, E. L., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident,* Paris, 1959.
FRITZ, Kurt von, * Article *Pythagoras,* in *R. E.*, XXIV, 1963, col. 171—209.
—, * Article *Pythagoreer,* in *R. E.*, XXIV, 1963, col. 209—268.
GHYKA, M., *Philosophie et mystique du Nombre,* Paris, 1952.
GILBERT, F., *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon,* Paris, 1957.
GILSON, E., *L'être et l'essence,* Paris, 1962.
GOLDSCHMIDT, V., * *C. r. d'O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne* in *Revue Hist. des Religions,* 1945, p. 243.
—, *La Religion de Platon,* Paris, 1949.
GRASSE, P., *Toi, ce petit dieu!* Paris, 1971.
GUARDINI, R., *Les fins dernières,* Paris, 1951.
GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* Paris, 1933, rééd. 1971.
HADOT, I., * *Le système théologique de Simplicius dans son Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* in *Le Néoplatonisme,* Paris, 1971, p. 265—279.
—, *Le problème du Néoplatonisme Alexandrin; Hiéroclès et Simplicius,* Paris, 1978.
—, * *Ist die Lehre des Hierokles vom Demiurgen christlich beeinflusst?* in *Festschrift für Carl Andresen,* Göttingen, 1979.
HADOT, P., * *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin,* in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique,* Vandoeuvres-Genève, 1957, V, p. 105—157.
—, *Plotin ou la Simplicité du regard,* Paris, 1963.
—, * *C. r. de K. O. Weber, Origenes der Neuplatoniker,* in *Revue philosophique,* t. 153, 1963, p. 280—282.
—, *Porphyre et Victorinus,* I—II, Paris, 1968.
—, * *La fin du paganisme,* in *Histoire des religions,* t. II, p. 81—113, *Encyclopédie de la Pléiade.* Paris, 1972.
HAEDICKE, W., * art. *Olympiodoros, R. E.*, t. XVIII, 1, 1942. col. 201—207.
HAGER, F. P., * *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus,* in *Museum Helveticum,* vol. 19, 1962, fasc. 2, p. 73—103.
HÄGG, T., *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliotheke,* Uppsala, 1975.
HARDER, R., *Timée de Locres, R. E.*, VI A I, 1936, col. 1203—1226.
HARL, M., * *Problèmes posés par l'histoire du mot τὸ αὐτεξούσιον; liberté stoïcienne et liberté chrétienne;* résumé dans *R. E. G.*, 73, 1960, p. XXVII—XXVIII.
—, * *Adam et les deux arbres du paradis (Gén. II—III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος-μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie pour une histoire de la doctrine du libre-arbitre,* in *Recherches de Science Religieuse,* t. 50, 1962, p. 321—388.

HEINEMANN, F., * *Ammonios Sakkas und der Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre,* in *Hermes,* 61, 1926, p. 1—27.

HIRZEL, R., *Der Eid, ein Beitrag zu seiner Geschichte,* Leipzig, 1902.

HOLT, J., *Les noms d'action en -ΣΙΣ (-ΤΙΣ), études de linguistique grecque,* Aarhus, 1940.

HORST, P. C. van der, *Les Vers d'Or des Pythagoriciens,* éd. avec comm., Leiden, 1932.

HORST, P. W. van der and J. MANSFELD, *An Alexandrian Platonist against Dualism, Alexander of Lycopolis 'Treatise « Critique of the doctrines of Manichaeus »,* Leiden, 1974.

JEANNIÈRE, A., *La pensée d'Héraclite d'Ephèse,* Paris, 1959.

KETTLER, F. H., * *War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?* in *Epektasis,* Hommage à J. Daniélou, Paris, 1972, p. 327—334.

KISSLING, R. C., * *The ΟΧΗΜΑ-ΠΝΕΥΜΑ of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene,* in *The American Journal of Philology,* 43, 1922, p. 318—330.

KOBUSCH, T., *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia,* Band 27, Munich, 1976.

KOEHLER, F. W., *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer,* Münster, 1965.

KRÄMER, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1964.

KREMER, K., * *Das « Warum » der Schöpfung: « quia bonus » vel/et « quia voluit »? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips « bonum est diffusivum sui »,* in *Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des platonismus,* Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt, 1965, p. 241—246.

KUCHARSKI, P., *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade,* Paris, 1952.

LABRIOLLE, P. de, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du I° au VI° siècle,* Paris, 1950.

LACOMBRADE, C., *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien,* Paris, 1951.

LAFFRANQUE, M., *Poseidonios d'Apamée,* Paris, 1965.

LAMEERE, W., * *Au temps où F. Cumont s'interrogeait sur Aristote,* in *l'Antiquité classique,* 18, 1949, p. 279—324.

LANGERBECK, H., * *The philosophy of Ammonius Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein,* in *The Journal of Hellenic Studies,* vol. LXXVII (Part. I), 1957, p. 67—74, et dans *Aufsätze zur Gnosis,* Göttingen, 1967, p. 146—166.

LAROCHE, E., *Histoire de la racine Nem- en grec ancien,* Paris, 1949.

LEISEGANG, H., *La Gnose,* trad. française, Paris, 1951, rééd. 1971.

LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire,* Le Caire, 1956; rééd. M. Tardieu, Paris, 1978.

LLOYD, A. C., * *The Later Neoplatonism,* in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* Cambridge, p. 272—330.

LOENEN, J. H., * *Albinus' Metaphysics, an attempt at rehabilitation,* in *Mnemosyne,* vol. IX, 1956, p. 296—319; vol. X, 1957, p. 35—56.

LORIAUX, R., *Le Phédon de Platon,* Comm. et trad., t. I. (57a—84b), Bibl. de Philos. et Lettres de Namur, XLV, 1969; t. II (84b—118a), Bibl. de Philos. et Lettres de Namur, XLV bis, 1975.

LUBAC, H. DE, *Surnaturel, Etudes historiques,* Paris, 1946.

MALINGREY, A. M., *Philosophia, Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV° siècle après J. C.,* Paris, 1961.

MARLOWE, J., *The golden age of Alexandria,* Londres, 1971.

MARROU, H. I., * *La conversion de Synésios,* in *R. E. G.,* 65, 1952, p. 474—484.

—, * *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism* in *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century,* éd. A. Momigliano, Oxford, 1960.

MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts,* Berlin—New York, 1978.

MÉAUTIS, G., * *Recherches sur le Pythagorisme,* Univers. de Neuchâtel. Recueil de travaux publiés par la faculté des lettres. 9° fascicule, 1922.

—, *Les Mystères d'Eleusis,* Neuchâtel, 1934.

—, *Platon vivant,* Paris, 1950.

MERKI, H., *῾Ομοίωσις Θεῷ, von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa = Paradosis 8, Freiburg, Schw. 1952.*

MORAUX, P., *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris, 1942.
—, * *Quinta essentia*, *R. E.*, XXIV, 1963, col. 1171—1263.
MOREAU, J., *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939, réimpr. Hildesheim, 1965.
—, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, 1970.
MOSSE-BASTIDE, R. M., *Pour connaître la pensée philosophique de Plotin*, Paris, 1972.
MOULINIER, L., *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955.
MUGLER, C., *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953.
—, * *ΕΞΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon*, in *R. E. G.*, 70, 1957, p. 72—92.
—, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris, 1964.
MÜLLER, H. F., * *Φύσις bei Plotinos, in Rheinisches Museum für Philologie*, 1916, p. 232—245.
NICOLE, J., *Un traité de morale payenne christianisé; étude sur un abrégé du Commentaire d'Hiéroclès, Manuscrit grec de la bibliothèque de Genève*, Genève, 1892.
NILSSON, M. P., * *Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik, Numen*, I, 1954, 106—119.
NYGREN, A., *Erôs et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, 1944.
O'BRIEN, D., *Plotinus on evil, a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil*, in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 113—146.
PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, 1962.
PELLICER, A., *Natura. Etude sémantique et historique du mot latin*, Paris, 1967.
PÉPIN, J., *Mythe et allégories*, Paris, 1958.
—, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964.
—, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.
PETIT, P., *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV° siècle après J. C.*, Paris, 1955.
—, *Les étudiants de Libanius; un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris, 1956.
PÉTREMENT, S., *Le Dualisme chez Platon, Les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.
PIEMONTE, G. A., * *Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriguena*, in *Sapientia*, La Plata—Buenos Aires, 1968, n° 87, p. 37—58; n° 88, p. 115—132.
PINARD, H., * Art. *Création*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, Vacant-Mangenot, 1938, col. 2034—2201.
PLACES, Ed. DES, *Syngeneia, la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris, 1964.
POHLENZ, M., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 2 vol., 1970—1972.
PRAECHTER, K., * *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliacon für Carl Robert*, Berlin, 1910, p. 105—156 = *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1973 p. 165—216.
—, * *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXI, 1912, p. 1—27 = Kleine Schriften, p. 138—164.
—, * Art. *Hierokles*, *R. E.*, t. VIII, 2, 1913, col. 1479—1487.
PUECH, H. C., *Le Manichéisme; son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.
REVERDIN, O., *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945.
RICCIOTTI, G., *Julien l'Apostat*, trad. de l'italien par F. Hayward, Paris, 1959.
RIST, J. M., *Stoïc philosophy*, Cambridge, 1969.
— * *Prohairesis*, in *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXI, Vandoeuvres—Genève, 1974, p. 103—117.
ROBERT, F., Homère, Paris, 1950.
ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908; réimpr. 1964.
ROBINSON, R., *Indices tres vocum fere omnium quae occurunt*
I) *in Dionysii Longini Commentario ...*
II) *in Eunapii Libello ...*
III) *in Hieroclis Commentario in Pythagorae Aurea Carmina*, Oxford, 1772.
ROMILLY, J. DE, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris, 1958.
—, *La tragédie grecque*, Paris, 1970.
—, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, 1971.
—, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
ROSÄN L. J., *The Philosophy of Proclus*, New York, 1949.

ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.
ROUGIER, L., *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, t. VI; publication de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire) 1933.
—, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.
SAFFREY, H. D., * *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI° siècle*, in *R. E. G.*, 67, 1954, p. 396—410.
SALAVILLE, S., * *De l'Hellénisme au Byzantinisme. Essai de démarcation*, in *Echos d'Orient*, n. 161, janvier—mars 1931, p. 28—64.
SCHRECKENBERG, H., *Ananke, Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, in *Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft*, Heft 36, Munich, 1964.
SCHUHL, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949.
SCHWYZER, H. R., * *« Bewusst » und « Unbewusst » bei Plotin*, in *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vandoeuvres—Genève, V, 1957, p. 341—390.
SOUILHÉ, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.
—, *Etude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919.
SOURY, G., *La démonologie de Plutarque, Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*. Paris, 1942.
—, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique; la prière, la divination, le problème du mal*. Paris, 1942.
SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957.
SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 t., Paris, 1958—1959.
TANNERY, P., *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887, rééd. 1929.
TAYLOR, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.
THEILER, W., * *Plotin zwischen Platon und Stoa*, in *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vandoeuvres—Genève, V, 1957, p. 63—103.
—, * *Ammonios der Lehrer des Origenes*, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, t. X, Berlin, 1966, p. 1—45.
TRESMONTANT, C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.
—, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, 1974.
TROUILLARD, J., *La Procession plotinienne*, Paris, 1955.
—, *La purification plotinienne*, Paris, 1955.
—, * *La médiation du Verbe selon Plotin*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 146, 1956, p. 65—73.
—, * *Note sur ΠΡΟΟΥΣΙΟΣ et ΠΡΟΝΟΙΑ chez Proclus*, in *R. E. G.*, 73, 1960, p. 80—87.
—, * *Néoplatonisme*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, 1968, p. 681—683.
—, * *Le Néoplatonisme de Plotin à Damascios*, in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1969, p. 886—931.
—, *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris, 1972.
TSEKOURAKIS, D., *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, in *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, Einzelschriften — Heft 32 — Wiesbaden, 1974.
VERBEKE, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à St. Augustin*, Paris—Louvain, 1945.
VERDENIUS W. J., * Compte rendu de: G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ et ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957, in *Mnemosyne*, Lugduni Batavorum, 1964, p. 81—82.
VOGEL, C. J. DE, *Pythagoras and early Pythagoreanism. An interpretation of neglected evidence on the philosopher Pythagoras* — Assen — 1966.
—, *Greek cosmic love and the christian love of God, Boethius, Dionysius the Areopagite and the author of the fourth Gospel*, in *Vigiliae Christianae*, 35, 1981, p. 57—81.
WACHT, M., *Aeneas von Gaza als Apologet; seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus*, Bonn, 1969.

WESTERINK, L. G., *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy,* Amsterdam, 1962.
—, * *C. r. de F. W, Koehler, Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer,* Münster, 1965, in *The American Journal of Philology,* 89, 1968, p. 510—511.

WOLFSON, H. A., * *Extradeical and Intradeical interpretation of platonic Ideas,* in *Journal of the History of Ideas* janv.—mars 1961, p. 3—32.

ZIEGLER, K., * art. *Photios, R. E.,* t. XX, 1, 1941, col. 667—732.

ZINTZEN, C., * *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie,* in *Rheinisches Museum,* 108, 1965, p. 71—100.

INDEX NOMINUM ANTIQUIORUM

INDEX NOMINUM RECENTIORUM

INDEX RERUM

Abréviations

C. C. A. = *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Commentarius (Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens)*
H. = Hiéroclès.
n. = note.
n. p. = néo-platonicien ou néo-platonisme.
O. C. = *Oracles Chaldaïques.*